

Antropología estructural

Claude Lévi-Strauss

Antropología estructural



Título original: *Anthropologie structurale.* Publicado en francés por Plon, París, 1974

Traducción de Eliseo Verón. Revisión técnica de Gonzalo Sanz

Cubierta de Mario Eskenazi & Asociados

1° edición, 1987
2.° reimpresión, 1995

ISBN: 84-7509-449-X Depósito legal: B-41.343/1995

Impreso en Novagràfik, S.L., Puigeerdá, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

Arte

Problemas de método y enseñanza

Como este libro aparece, en 1958, año del centenario de Émile Durkheim, se le permitirá a un discípulo inconstante ofrecerlo en homenaje, a la memoria del fundador de L'Année sociologique: prestigioso taller donde la etnología contemporánea recibía una parte de sus armas y que hemos entregado al silencio y al abandono, menos por ingratitud que por el triste convencimiento de que la empresa excedería hoy nuestras fuerzas.

PROLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

A primera vista, la obra de Claude Lévi-Strauss aparece asociada a una serie de contrastes que pueden resultar desconcertantes. Ha sido acusado de pretender una matematización abusiva de los hechos sociales, y es a la vez autor de un libro antropológico señalado como «la confesión más íntima» y «clásico de la autobiografía»;[1] afirma que «el objetivo último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo» y acepta que las sociedades humanas deben ser estudiadas como sociedades de hormigas,[2] pero se ha dicho que es el único antropólogo social, después de Radcliffe-Brown, que ha escrito un libro realmente humano sobre el hombre;[3] sospechoso de espiritualismo para autores marxistas, se ha dicho de él, por otra parte, que «en conjunto, sin agresividad, sin provocación, pero como al ras de su investigación, Lévi-Strauss tal vez está construyendo la filosofía más rigurosamente atea de nuestro tiempo»;[4] acusado de ignorar la historia, un comentario autorizado menciona uno de sus últimos trabajos como modelo de análisis histórico.[5]

Recientemente, otro comentarista manifestó una observación análoga, señalando que en *Les Temps Modernes* (la revista dirigida por Jean Paul Sartre) Lévi-Strauss ha sido «a la vez publicado, comentado, criticado y alabado».[6] Este dato no es menos significativo que los anteriores si se recuerda que entre aquellas publicaciones que no son órganos directos de partidos políticos, *Les Temps Modernes* se ha destacado por la coherencia ideológica de una trayectoria que alcanza ya los veinte años. Tal vez esta circunstancia plantee —como lo afirma el comentarista que acabamos de citar— un «enigma filosófico». De cual-

1. Por Beatriz Beck y Jean-Francois Revel, respectivamente.
2. *La pensée sauvage,* París, Plon, 1962. pág. 326, (Trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México. F. C. E., 1984.)
3. I, C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology,* Londres Routledge and Kegan Paul, 1964, pag. 175.
4. Jean Lacroix, «La pensée sauvage», *Le Monde,* 27 de noviembre 1962.
5. Roland Barthes, «Sociologie et socio-logique», *Information,* 1 (4): págs. 114-122, 1962.
6. Pierre Verstraeten, «Lévi-Strauss ou la tentation du néant», *Les Temps Modernes,* año 19, n. 206, págs. 66-109, 1963.

quier manera, es por cierto un índice de la complejidad de una obra destinada a ejercer una influencia decisiva.

Las experiencias recogidas por Lévi-Strauss en el trabajo de campo —realizado en el Brasil a partir de 1935— fueron vinculadas desde un principio a problemas teóricos generales. Ciertas características de los grupos culturales aborígenes del centro de Brasil (estructura social de un alto grado de complejidad junto con un nivel material muy bajo) planteaban interrogantes fundamentales acerca de la naturaleza de tan complejos sistemas de reglas sociales. Para los antropólogos tradicionales, impregnados de evolucionismo ingenuo, este tipo de desajustes entre la complejidad cultural y el «primitivismo» técnico *y* económico provocó siempre cierta incomodidad, a la cual se hacía frente recurriendo a alguna hipótesis histórica, por lo general *ad hoc*. Estos casos de desajuste llevaban a los antropólogos evolucionistas, imbuidos de la idea de que la reglamentación de la vida social está siempre asociada a un proceso evolutivo —definido en términos de algún esquema de progreso—, al punto de vista opuesto *y* complementario: dado que hallamos muchas sociedades «primitivas» donde hay cuerpos de reglas y pautas que resultan desmesurados con respecto a la vida social que organizan y que no parecen aplicados ni aplicables al mejoramiento del nivel de vida, los procedimientos económicos o los objetos técnicos, entonces tales reglas no sirven realmente para nada y sólo se explican como manifestación de una mentalidad atrasada e irracional.

Frente a esta tradición antropológica, que durante mucho tiempo expresó en su forma más cruda e inmediata la concepción del mundo de la sociedad industrial en desarrollo, Lévi-Strauss elabora a lo largo de sus obras una imagen del llamado «hombre primitivo», que es al mismo tiempo una crítica radical de los componentes ideológicos de la antropología clásica. La actitud implícita en buena parte de la antropología tradicional daba a la experiencia del contacto con un mundo social extraño —piedra angular de la profesión etnológica— un sentido particular: el estudio de las costumbres de estos pueblos «salvajes» resultaba necesariamente teñido de un paternalisrno benévolo, a la manera del hombre maduro, seguro de sí mismo, que reconoce en sus hijos las incertidumbres de la propia infancia. De hecho, la ciencia antropológica alimentó ideológicamente un paternalismo no tan benévolo: las ambiciones colonialistas de esas mismas sociedades avanzadas en las que nacieron y se desarrollaron las ciencias antropológicas. Por otra parte, sin duda, la experiencia antropológica —en el contexto de una sociedad en creciente industrialización— canalizaba cierta fascinación por un mundo más «primitivo» y menos socializado que el nuestro o simplemente más «elemental» y «natural». En cualquier caso se trataba de un cierto regreso a la infancia. Lévi-Strauss ha buscado formular un encuadre radicalmente distinto. En primer lugar, sin duda, los llamados primitivos no representan nuestra infancia y es ingenuo evaluarlos por lo que les falta para parecerse a nosotros. Pero aun cuando así fuera, su estudio sólo podría semejar una visita a la infancia en el sentido que ésta posee en la cura psicoanalítica: una experiencia que tiene por objeto comprender los íntimos resortes de las decisiones de nuestra vida actual, por comparación con otras decisiones posibles que nosotros nunca realizamos; recorrer la estructura de la propia individualidad como el desenvolvimiento de un proyecto en el que debemos reconocernos a través de los otros. Es sólo en el contacto, infinitamente respetuoso, con las culturas diferentes donde el hombre occidental puede encontrar una mejor comprensión de sí mismo.

Pero el antropólogo aspira al conocimiento científico, y no puede conformarse con la descripción de la diversidad de las culturas: debe hallar alguna base para la comparación. ¿Qué hay, pues, de común entre los varios miles de sociedades? ¿En qué sentido pueden ser abarcadas por el concepto de «humanidad»? Estos interrogantes —formulados aquí en términos muy simplificados— encierran uno de los problemas clave de la antropología, en la medida en que ésta aspira a elaborar proposiciones generales aplicables a culturas muy distintas, es decir, aspira a ser una Ciencia de la Sociedad en general.

Como es bien sabido, la escuela funcionalista se organizó preocupándose —entre otras cosas— por la búsqueda de los componentes universales de la cultura. Para la elaboración de su teoría de la cultura, el funcionalismo trató de ir formulando una lista de «problemas funcionales» comunes a toda sociedad, de modo tal que la diversidad de costumbres, hábitos y pautas aparece como ocultando siempre los mismos problemas. El lector hallará en el capítulo 1 de este libro una crítica acerba de la escuela de Malinowski y sus discípulos.[7] Según Lévi-Strauss, las generalidades del funcionalismo son trivialidades: dejando de lado la multitud de maneras posibles de construirla, una canoa sirve para navegar. El funcionalismo, partiendo de una concepción instrumentalista de las reglas sociales, busca tras la diversidad de las costumbres la identidad de la función. Pero los «problemas» de la vida social son parte de la cultura y los contenidos de ésta sirven, entre otras cosas, para definir los problemas. El del funcionalismo es, pues, un camino arriesgado, en el que estamos constantemente expuestos al peligro de definir los problemas funcionales en términos de los valores y conceptos de nuestra propia cultura. Si dos culturas que habitan regiones naturales muy semejantes son distintas, esto significa que han definido de diferente manera los problemas que les plantea el mundo exterior y consecuentemente les han dado diferentes soluciones. La base de comparación no se encuentra en el nivel de los problemas funcionales ni de sus soluciones, sino en el plano de

7. Págs. 11 y sigs.

los instrumentos mediante los cuales la especie ha elaborado socialmente unos y otras. El mérito particular que recae en la sociedad occidental es el de haber explicitado la naturaleza de ese instrumento que todo grupo humano ejercita en la praxis social: la lógica.

En este sentido, nada más opuesto al antropólogo estructuralista que el funcionalista; éste parte de la diversidad y está dominado por la preocupación de hallar, tras la diversidad, ciertos contenidos universales idénticos en todas las culturas; aquél parte de la afirmación de una identidad (puramente formal) en el plano de los instrumentos mentales que el hombre pone en juego en toda vida social, y por lo tanto está dominado por el afán de describir las diferencias entre los contenidos a que esos instrumentos se aplican.

De esta manera se establecen para Lévi-Strauss los fundamentos de la comparación entre culturas y al mismo tiempo la necesidad ineludible de estudiar minuciosamente las diferencias. Si la antropología se ocupa «del hombre y sus obras», la perspectiva estructuralista afirma la identidad del hombre y la diversidad de las obras, o si se prefiere, la antropología queda así definida como el estudio de la diversidad de las obras humanas a partir de la afirmación de la identidad de las operaciones.

Hemos mencionado ya que ciertos rasgos de los grupos culturales de la América tropical, estudiados por Lévi-Strauss, sirvieron de punto de partida para una reflexión sobre problemas teóricos más amplios. Muchos de esos grupos sobreviven con una población considerablemente menor a la que los demógrafos juzgan como mínimo indispensable para el mantenimiento de un grupo social. Esto indicaba ya la necesidad de explorar, más allá de criterios cuantitativos, los factores estructurales de la organización social y su relación con la supervivencia del grupo. Estas preocupaciones cobraron luego forma de interrogante sobre la naturaleza de las estructuras sociales como formas de organización, y dieron lugar a una vasta investigación comparativa, destinada a dilucidar un hecho crucial para la teoría antropológica: la prohibición del incesto, única regla cultural que no tiene excepciones conocidas. El resultado de esta investigación fue una monografía hoy clásica en la sociología del parentesco: Les *structures élémentaires de la parenté,* publicada en 1949. Su propósito más inmediato es demostrar que todos los sistemas de parentesco que no sólo prohíben el matrimonio con un cierto tipo de parientes (prohibición del incesto), sino que al mismo tiempo lo prescriben con otro tipo de parientes, pueden reducirse a un modelo básico axiomatizable, consistente en un principio de reversibilidad de ciertas operaciones (reciprocidad), a partir del cual, especificada la regla de residencia y la de filiación, se pueden inferir unívocamente los ciclos matrimoniales observados en estos sistemas. Desde el punto de vista teórico, la obra se presenta como introducción a una teoría general del parentesco, pero a partir de esta área se interroga sobre la naturaleza de la regla en general, fenómeno constitutivo del «estado de sociedad». Este se caracteriza —de manera análoga a los demás niveles de organización que estudia la ciencia— como la manifestación del orden en cierta clase de fenómenos que en el plano presocial aparecen distribuidos aleatoriamente. La presencia de reglas se revelará entonces, en primera instancia, en aquellos campos de hechos cuya organización es condición de posibilidad para la existencia misma de la sociedad: los bienes escasos, cuyo goce no puede definirse en términos puramente individuales. En este sentido, el goce de la mujer es un ejemplo paradigmático. El pasaje de la Naturaleza a la cultura se identifica con el pasaje de un estadio en que la significación de la hembra se reduce a la de la relación individual biológicamente motivada, a un estadio donde las mujeres del grupo —como el ruido que se ha convertido en palabra— se pueden «comunicar».

El estudio de los fenómenos de parentesco indicaba la existencia, en uno de los niveles fundamentales de la organización social, de un sistema de reglas lógicas de intercambio, susceptible de un tratamiento formal con ayuda de instrumentos matemáticos. A partir de este momento, resultaba posible llevar adelante un análisis detallado de la organización social de los pueblos ágrafos, cuyos principios internos no difieren cualitativamente del pensamiento lógico de la sociedad moderna, con lo cual se aceleraba la destrucción de la imagen tradicional del primitivo, sumergido en los laberintos de la afectividad y la irracionalidad. Simultáneamente, Lévi-Strauss elaboraba los primeros lineamientos de una teoría general de los fenómenos sociales como procesos de comunicación definidos por sistemas de reglas, con lo cual su pensamiento convergía con algunos de los más importantes desarrollos de las ciencias humanas contemporáneas: la lingüística desde Saussure y luego la teoría de la comunicación, la teoría de la información, la cibernética y la teoría de los juegos.

Es fundamental tener en cuenta que estos sistemas de reglas que definen la comunicación social son inconscientes. En este sentido la perspectiva estructuralista se contrapone decididamente a un «estilo» de explicación sociológica muy difundida, particularmente en los países anglosajones: la explicación de la conducía de los miembros de una sociedad determinada por las «normas» institucionalizadas en esa sociedad. Numerosos trabajos sociológicos pueden reducirse, en última instancia, al siguiente esquema de explicación: «tales o cuales personas o grupos hacen tales o cuales cosas porque están sometidos a tales o cuales normas». Las «reglas» de que se habla en una perspectiva estructuralista no pueden ser confundidas en modo alguno con el concepto habitual de «norma». Lévi-Strauss se interesa por aquellos sistemas de regulación de la conducta social, de los cuales los actores no tienen conciencia o que sólo se reflejan en la conciencia de los actores por intermedio de una serie

de deformaciones sistemáticas. El llamado estructuralismo converge así con la más firme tradición teórica de las ciencias humanas: la teoría marxista de la ideología y sus muchas derivaciones en el plano sociológico, y el psicoanálisis en el plano psicológico, planteos que en este sentido son complementarios. En ambos hemos aprendido que la significación consciente de la conducta social oculta, en mayor o menor medida, los verdaderos mecanismos de regulación. Y en ambos casos, Marx y Freud se han esforzado por demostrar que la verdadera significación —inconsciente— puede ser «leída» en la conducta, está implícita en la praxis social —individual o colectiva— y, reunidas ciertas condiciones, un observador puede elaborar una reconstrucción objetiva de los sistemas latentes a partir del comportamiento y de los sistemas conscientes de representación.

Ahora bien, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el status del observador no es un supuesto, sino un problema. Ya se trate de grupos o de la conducta individual, para que la observación permita acceder a los sistemas latentes de significación de la acción social es necesario instaurar ciertas condiciones prácticas: tanto en el caso de la praxis revolucionaria como en el de la situación terapéutica, el observador es al mismo tiempo actor dentro de un sistema social. La teoría de la comunicación, más recientemente, nos ha enseñado a su vez que para que la descripción tenga sentido, el observador de un sistema de comunicación debe especificar su propia posición con respecto al sistema o, si se prefiere, la especificación de la posición del observador forma parte de la descripción del sistema observado. Seis años después del estudio «objetivo» de los sistemas de comunicación matrimonial, Lévi-Strauss ofrece en *Tristes tropiques*[8] dicha especificación. En el trabajo de campo, el antropólogo —representante de la «sociedad occidental»— se pone en contacto con un grupo del cual se halla separado por una distancia social enorme. Para Lévi-Strauss la experiencia de este contraste es un componente esencial de la explicación antropológica, y en *Tristes trópicos* nos proporciona el relato cotidiano de su contacto con sociedades extrañas y de la resonancia de esa experiencia en el ámbito personal del autor, ámbito delimitado por la internalización de una cultura radicalmente diferente.

La relación entre estas dos obras traduce un principio metodológico que puede considerarse la regla de oro de la perspectiva estructuralista: «sólo se conoce por diferencia». En el *Cours de linguistique générale,* Saussure había aplicado este principio a la definición misma de «signo»: cada unidad constitutiva de un sistema de comunicación no tiene otra ley de existencia que su diferencia con respecto a los demás signos del sistema. El trabajo de campo en

8. París, Plon, 1955. [Trad. cast.: *Tristes trópicos.* Buenos Aires, Eudeba, 1976; Barcelona, Paidós, de próxima aparición.)

antropología actualiza, en cierto sentido, ese mismo principio. El etnólogo es como un lector que debe descifrar un complejo mensaje que se hace presente en su experiencia, y la cultura extraña es ese mensaje que transmite, por diferencia, una variante más del tema «humanidad».

En esta perspectiva los fenómenos sociales se definen, pues, como lenguaje: las conductas, las instituciones, las tradiciones, son mensajes que yo puedo descodificar. Cuando se trata de mi propia sociedad esta descodificación es automática e inconsciente y la cultura constituye entonces mi «experiencia vivida». Cuanto más extraña es la cultura que observo, tanto más contrastante resulta la experiencia del mundo social. Ello facilita la objetivación de aquellas operaciones necesarias para reconstruir el código en que son emitidos los mensajes, operaciones que definen, precisamente, la observación científica de esa cultura.

En este punto es donde cobra toda su importancia el principio que he llamado de la «identidad del hombre y la diversidad de las obras». Para poder descifrar «desde» una cierta variante cultural los mensajes de otra variante es necesario contar con las reglas de transformación que permiten pasar de un código a otro. La existencia de este metacódigo es una condición de posibilidad del conocimiento antropológico, y en última instancia consistiría en el repertorio finito de operaciones formales que expresa las leyes «mentales» de la especie. Como hemos dicho, el antropólogo estructuralista da por supuesta la existencia de este repertorio de operaciones formales o, si se prefiere, ésa es su hipótesis de trabajo para la mejor explicación de las culturas. El estudio de dichas operaciones en cuanto tales es el objetivo de la lógica y no de la antropología; en la medida en que es una ciencia «social», la antropología no se interesa por el análisis formal de esos principios, sino por el estudio de la enorme multiplicidad de organizaciones de la vida social que el trabajo humano, «en continua lucha con nuevos objetos»,[9] ha elaborado a partir de ellos.

Lo dicho permite ya inferir que las hipótesis del estructuralismo abarcan tanto al objeto como al observador, es decir, que a la vez encierran una teoría de la acción social y tienen consecuencias para la epistemología y la metodología de las ciencias sociales. Los trabajos vinculados sobre todo a las preocupaciones metodológicas fueron reunidos por Lévi-Strauss en 1958 en el volumen que el lector tiene en sus manos. Con respecto a la edición original en francés, esta edición española contiene dos agregados: uno es el texto de la clase inaugural pronunciada por Lévi-Strauss al ocupar la cátedra de Antropología Social del Colegio de Francia, en 1960; se trata de uno de los pocos textos donde el lector puede obtener una visión

9. *Antropología estructural,* pág. 252.

general de la perspectiva estructuralista, y pareció conveniente incorporarla al libro como Introducción. El otro es la bibliografía completa de los artículos de Lévi-Strauss entre 1936 y 1986, incluida al final del volumen.

ELISEO VERÓN
Departamento de Sociología,
Universidad de Buenos Aires

PREFACIO

Jean Pouillon, en un estudio reciente, ha escrito una frase que responde admirablemente a todo lo que he deseado realizar en el orden científico, aun cuando muchas veces he dudado de haberlo conseguido. Espero, pues, que él no tomará a mal que cite dicha frase al comienzo de este libro: «Ciertamente, Lévi-Strauss no es el primero ni el único que ha subrayado el carácter estructural de los fenómenos sociales; su originalidad consiste, en cambio, en haberlo considerado seriamente y haber extraído, imperturbablemente, todas las consecuencias.»[1]

Me sentiría satisfecho si este libro llevara a otros lectores a compartir este juicio.

Se hallarán aquí reunidos diecisiete de un total de aproximadamente cien textos, escritos en el espacio de treinta años. Algunos se han perdido; otros pueden, con provecho, permanecer en el olvido. He elegido entre aquellos que me han parecido menos indignos de subsistir, omitiendo los trabajos cuyo carácter es puramente etnográfico y descriptivo y también otros, de alcance teórico, pero cuya sustancia ha sido incorporada a mi libro *Tristes trópicos.* Dos textos se publican aquí por primera vez (caps. 5 y 16), junto a otros quince que me parecen apropiados para poner en claro el método estructural en antropología.

Debo llamar la atención del lector sobre una dificultad encontrada al hacer esta compilación. Varios de mis artículos fueron escritos directamente en inglés, y por lo tanto era necesario traducirlos. Ahora bien, en el curso de esta tarea me ha sorprendido la diferencia de tono y de composición existente entre los textos concebidos en una y otra lengua. Temo que de ello resulte una heterogeneidad que comprometa el equilibrio y la unidad de la obra.

Esta diferencia se explica sin duda, en parte, por causas sociológicas: no se piensa ni se expone de la misma manera cuando se habla a un público francés que a uno inglés. Hay, sin embargo, también razones personales. Sea cual fuere mi hábito de la lengua

1. Jean Pouillon, «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», *Les Temps Modernes*, año 12, n. 126, julio 1956, pág. 158.

inglesa, en la cual he enseñado durante varios años, la empleo de manera incorrecta y en un registro limitado. Pienso en inglés lo que escribo en dicha lengua, pero no siempre me doy cuenta de que con los medios lingüísticos de que dispongo digo lo que puedo y no lo que quiero. De ahí el sentimiento de extrañeza que experimento en presencia de mis propios textos cuando trato de transcribirlos al francés. Como probablemente el lector participará de esta insatisfacción, era necesario proporcionarle la razón.

He tratado de reducir la dificultad adoptando una traducción muy libre, resumiendo ciertos pasajes y desarrollando otros. Algunos artículos franceses han sido también retocados. Finalmente, he agregado ciertas notas, aquí y allá, para responder a críticas, corregir errores o tener en cuenta nuevos hechos.

París, 1 de noviembre de 1957.

INTRODUCCIÓN * y **

El Collège de France ha querido crear en su seno, en 1958, una cátedra de Antropología Social. Esta ciencia presta a aquellas formas de pensamiento a las que, cuando las hallamos, entre nosotros, llamamos supersticiosas, atención suficiente para que se me permita rendir a la superstición un homenaje preliminar. Lo propio de los mitos —que ocupan un lugar tan importante en nuestras investigaciones—, ¿no es acaso evocar un pasado abolido y aplicarlo como una trama, sobre la dimensión del presente, a fin de descifrar en ella un sentido en el cual coincidan ambas caras —la histórica y la estructural— que su propia realidad opone al hombre? Me será permitido también, entonces, en esta ocasión en que todos los caracteres del mito se hallan para mí reunidos, seguir su ejemplo, y tratar de discernir en algunos acontecimientos del pasado el sentido y la lección del honor que se me ha concedido. La fecha misma de nuestra deliberación, estimados colegas, atestigua —por el curioso retorno del número 8, ilustrado ya por la aritmética de Pitágoras, la tabla periódica de los cuerpos químicos y la ley de simetría de las medusas— que, propuesta en 1958, la creación de una cátedra de Antropología Social renueva una tradición de la cual quien les habla no podría librarse aun cuando lo deseara.

Cincuenta años antes de vuestra decisión inicial, sir James Frazer pronunciaba en la Universidad de Liverpool la lección inaugural de la primera cátedra que en el mundo haya sido llamada de Antropología Social. Cincuenta años antes —acaba de cumplirse un siglo—, nacían, en 1858, dos hombres —Franz Boas y Emile Durkheim— de los cuales la posteridad dirá que fueron, si no los fundadores, al menos los maestros de obra que edificaron, el uno en Norteamérica y el otro en Francia, la antropología social tal como la conocemos en la actualidad.

Era conveniente que estos tres aniversarios, estos tres nombres,

* Clase inaugural —Collège de France, Cátedra de Antropología Social— pronunciada el 5 de enero de 1960. [T.]

** Parte de esta clase inaugural ya ha aparecido en español con el título «El problema de la invariancia en antropología», en Diógenes, año VII, n. .31, págs., 23-34, septiembre de 1960. [N. del rev.]

fueran evocados aquí. Los de Frazer y Boas me ofrecen la oportunidad de testimoniar, aunque sólo sea brevemente, todo lo que la antropología social debe al pensamiento anglonorteamericano y todo lo que yo le debo personalmente a este pensamiento, puesto que fue en estrecha relación con él como fueron concebidos y elaborados mis primeros trabajos. Pero no sorprenderá que Durkheim ocupe en esta lección un lugar más importante: él encarna lo esencial de lo que fue la contribución de Francia a la antropología social, a pesar de que su aniversario —celebrado brillantemente en numerosos países extranjeros— haya pasado entre nosotros casi inadvertido y no haya tenido lugar todavía ninguna ceremonia oficial.

¿Cómo explicar esta injusticia hacia Durkheim, la cual es también una injusticia hacia nosotros mismos, sino como una consecuencia menor de ese encarnizamiento que nos lleva a olvidar nuestra propia historia, a tenerla por «horrible» —según la expresión de Charles de Rémusat—, sentimiento que amenaza a la antropología social con la pérdida de Durkheim, como ya perdió a Gobineau y a Démeunier?

Y sin embargo, estimados colegas, aquellos de entre vosotros a quienes me unen recuerdos lejanos, no me desmentirán si recuerdo que, alrededor de 1935, cuando nuestros amigos brasileños querían explicarnos las razones que los habían llevado a elegir misiones francesas para formar sus primeras universidades, citaban siempre dos nombres: primero, sin duda, el nombre de Pasteur; y después, el de Durkheim.

Pero al reservar a Durkheim estas reflexiones, obedecemos a otro deber. Nadie hubiera sido más sensible que Marcel Mauss a un homenaje dirigido a su persona y al propio tiempo al maestro del cual fue discípulo para convertirse luego en continuador. Desde 1931 hasta 1942, Marcel Mauss ocupó en el Collège de France una cátedra consagrada al estudio de la sociedad, y fue tan breve el paso del malogrado Maurice Halbwachs por esta casa que, sin faltar a la verdad, parece posible considerar que al crear una cátedra de antropología social, es la cátedra de Mauss la que habéis querido restablecer. Al menos el que habla debe demasiado al pensamiento de Mauss como para no complacerse en esta fantasía.

La cátedra de Mauss se llamaba Sociología, puesto que Mauss, que tanto trabajó junto con Paul Rivet para hacer de la etnología una ciencia por derecho propio, no lo había logrado aún enteramente hacia 1930. Pero, para atestiguar el vínculo entre nuestra enseñanza y la suya, bastará recordar que en la de Mauss la etnología adquiría un lugar creciente; que desde 1924 proclamaba que «el lugar de la sociología» estaba «en la antropología» y que, salvo error, Mauss fue el primero, en 1938, en introducir en la terminología francesa la expresión «antropología social». Hoy no hubiera renegado de ella.

Aún en sus reflexiones más audaces, nunca tuvo Mauss el sentimiento de apartarse de la línea durkheimiana. Hoy percibimos tal vez mejor que él cómo, sin traicionar una fidelidad afirmada tan a menudo, Mauss supo simplificar y flexibilizar la doctrina de su gran antecesor. Esta no ha dejado todavía de asombrarnos por sus imponentes dimensiones, su poderosa armadura lógica y las perspectivas que abre sobre horizontes donde tanto queda aún por explorar. La misión de Mauss consistió en terminar y acondicionar el extraordinario edificio, surgido de la tierra al paso del demiurgo. Era preciso exorcizar algunos fantasmas metafísicas que todavía arrastraban sus cadenas, y colocarlo definitivamente al abrigo de los vientos helados de la dialéctica, del trueno de los silogismos, del rayo de las antinomias... Pero Mauss ha protegido la escuela durkheimiana contra otros peligros.

Durkheim fue probablemente el primero en introducir en las ciencias humanas esa exigencia de especificidad, que debía permitir una renovación que ha beneficiado a la mayoría de ellas —en particular a la lingüística— a principios del siglo XX. Para toda forma de pensamiento y de actividad humana, no se pueden plantear problemas de naturaleza o de origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos y descubierto en qué medida las relaciones que los unen bastan para explicarlos. Es imposible discutir sobre un objeto, reconstruir la historia que le ha dado origen, sin saber, ante todo, *qué es;* dicho de otra manera, sin haber agotado el inventario de sus determinaciones internas.

Sin embargo, cuando releemos hoy *Les Régles de la méthode sociologique** no podemos menos de pensar que Durkheim ha aplicado estos principios con cierta parcialidad: los ha reivindicado para constituir lo social en categoría independiente, pero sin tornar en cuenta que esta nueva categoría comportaba, a su vez, numerosos tipos de especificidad, correspondientes a los diversos aspectos bajo los cuales aprehendemos lo social. Antes de afirmar que la lógica, el lenguaje, el derecho, el arte, la religión, son proyecciones de lo social, ¿no hubiera sido conveniente esperar a que cada una de las ciencias particulares profundizara el conocimiento de la función diferencial de cada uno de estos códigos, permitiendo así comprender la naturaleza de las relaciones recíprocas que los unen?

A riesgo de ser acusados de formular paradojas, creemos que en la teoría del «hecho social total» (tan a menudo celebrada después y tan mal comprendida), la noción de totalidad es menos importante que el modo muy particular en que Mauss la concibe: podría decirse constituida por múltiples hojas y formada de una multitud

* Trad. cast.: *Las reglas del método sociológico,* Madrid, Morata, 1982. [N- del rev.]

de planos distintos y unidos. En lugar de aparecer como un postulado, la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia: instancia privilegiada que cabe aprehender en el plano de la observación, en ocasiones bien determinadas, cuando «se agita... la totalidad de la sociedad y de sus instituciones». Ahora bien, esta totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo «a la vez jurídicos, económicos, religiosos e inclusive estéticos, morfológicos», dice Mauss en el *Essai sur le don;* de modo que ella consiste, finalmente, en la red de interrelaciones funcionales entre todos estos planos.

Esta actitud empírica de Mauss explica que haya podido superar rápidamente la repugnancia que Durkheim había comenzado a sentir ante las encuestas etnográficas, «Lo que cuenta —decía Mauss— es el melanesio de tal o cual isla.» El observador debe tener, contra el teórico, la última palabra; y el indígena debe tenerla contra el observador. En fin, tras las interpretaciones racionalizadas del indígena —que a menudo se convierte en observador y hasta en teórico de su propia sociedad— se buscarán las «categorías inconscientes» que —escribía Mauss en una de sus primeras obras— son las determinantes «en magia, como en religión, corno en lingüística». Este análisis en profundidad debía permitir a Mauss, sin contradecir a Durkheim (puesto que se trataba de un nuevo plano), restablecer puentes a veces imprudentemente cortados con otras ciencias del hombre: con la historia, puesto que el etnógrafo se detiene en lo particular, y también con la biografía y la psicología, a partir del momento en que se reconocía que los fenómenos sociales son «ante todo sociales, pero también y al mismo tiempo, fisiológicos y psicológicos». Bastará llevar el análisis lo bastante lejos para alcanzar un nivel donde, como dice Mauss, «cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla».

Esta sociología bien encarnada estudia a los hombres, tal como los describen viajeros y etnógrafos que compartieron su existencia de manera fugaz o durable. Los muestra envueltos en el devenir histórico que les es propio, y ubicados en un espacio geográfico concreto. Tiene, dice Mauss, «por principio y por fin... percibir el grupo entero y su comportamiento entero».

Si el desencarnamiento era uno de los peligros que amenazaban a la sociología durkheimiana, Mauss la ha protegido con igual éxito contra otro peligro: el automatismo. Demasiado a menudo, desde Durkheim —e inclusive en algunos que se creían liberados de su influencia doctrinaria—, la sociología surgió como el producto de un saqueo, hecho con altivez a expensas de la historia, la psicología, la lingüística, la ciencia económica, el derecho y la etnografía. La sociología se contentaba con añadir sus recetas a los frutos de este pillaje: cualquiera que fuese el problema planteado, se podía estar seguro de obtener una solución «sociológica» prefabricada.

Sí no nos encontramos ya en estas condiciones, lo debemos en gran medida a Mauss, a cuyo nombre es preciso asociar el de Malinowski. En el mismo momento —y sin duda ayudados el uno por el otro— han mostrado, Mauss como teórico, Malinowski como experimentador, en qué podía consistir la administración de la prueba en las ciencias etnológicas. Fueron los primeros que comprendieron claramente que no bastaba descomponer y disecar. Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres, y esta conciencia subjetiva —a igual título que sus caracteres objetivos— es una forma de su realidad.

Mientras Malinowski instauraba la participación, a toda costa, del etnógrafo en la vida y el pensamiento de los indígenas, Mauss afirmaba que lo esencial «es el movimiento del todo, el aspecto viviente, el instante fugitivo en que la sociedad y los hombres tornan conciencia afectiva de sí mismos y de su situación ante el otro». Esta síntesis empírica y subjetiva ofrece la única garantía de que el análisis previo, llevado hasta las categorías inconscientes, no ha dejado escapar nada.

Y sin duda, la prueba seguirá siendo en buena medida ilusoria: jamás sabremos si el otro, con el cual pese a todo no podemos confundirnos, opera, a partir de los elementos de su existencia social, una síntesis exactamente coincidente con la que hemos elaborado. No es preciso, sin embargo, ir tan lejos: sólo es necesario —y para ello el sentimiento interno basta— que la síntesis, aun cuando sea aproximativa, pertenezca a la experiencia humana. Debemos asegurarnos de esto, puesto que estudiamos hombres, y como nosotros mismos somos hombres, contamos con esa posibilidad. El modo en que Mauss plantea y resuelve el problema, en el *Essai sur le don,* lleva a ver en la intersección de dos subjetividades el orden de verdad más próximo al que pueden aspirar las ciencias humanas, cuando hacen frente a la totalidad de su objeto.

No nos engañemos: todo esto, que parece tan nuevo, estaba presente implícitamente en Durkheim. Se ha reprochado a menudo a éste el haber formulado —en la segunda parte de las *Formes élémentaires*— una teoría de la religión tan vasta y general que el minucioso análisis de las religiones australianas que la precedía —y que hubiera sido de desear que la preparara— resultaba al parecer superfluo.

La cuestión consiste en saber si el hombre Durkheim habría podido llegar a esta teoría sin el esfuerzo previo de superponer a las representaciones religiosas de su propia sociedad las representaciones de otros hombres, que la evidencia histórica y geográfica garantizara como integralmente «otros» y no cómplices o acólitos insospechados. Este es precisamente el camino que sigue el etnógrafo cuando se instala en el terreno, porque —por escrupuloso y objetivo que quiera ser— nunca se encuentra ni consigo mismo ni con

el otro al término de su encuesta. A lo sumo puede pretender, mediante la aplicación de sí mismo sobre el otro, extraer lo que Mauss llamaba hechos de funcionamiento general, mostrando su mayor universalidad y su mayor grado de realidad.

Al completar de este modo la intención durkheimiana, Mauss liberó la antropología de la falsa oposición, introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas. La búsqueda de las causas se completa en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna. La famosa regla de «considerar los hechos sociales como cosas» corresponde al primer momento, que es verificado por el segundo. Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste —en lugar de oponer la explicación causal y la comprensión— en descubrir un objeto que sea, a la vez, objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto, y cuya explicación causal se pueda fundar en esta comprensión que, para nosotros, sólo es una forma suplementaria de prueba. Una noción como la de empatía nos inspira gran desconfianza, por lo que implica de irracionalismo y de misticismo sobreagregados. Al formular una exigencia de prueba adicional, imaginamos más bien al antropólogo según el modelo del ingeniero, que concibe y construye una máquina mediante una serie de operaciones racionales: es necesario, sin embargo, que funcione, y la certidumbre lógica no basta. La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica, cuya necesidad sienten igualmente las ciencias físicas y las ciencias humanas: tal vez menos una prueba que una garantía.

¿Qué es, pues, la antropología social?

Nadie, creo, ha estado más cerca de definirla —aunque se trate de una preterición— que Ferdinand de Saussure cuando, presentando la lingüística como parte de una ciencia todavía por nacer, reserva a esta última el nombre de «semiología» y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. ¿No anticipaba el mismo Saussure nuestro punto de vista, cuando comparaba en dicha ocasión el lenguaje con «la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etcétera»? Nadie pondrá en duda que la antropología cuenta, en su campo propio, al menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se agregan muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes habituales, ciertas modalidades de los intercambios económicos.

Consideramos, pues, que la antropología ocupa, de buena fe, ese campo de la semiología que la lingüística no ha reivindicado todavía para sí, a la espera de que, para ciertos sectores al menos de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales dentro de la antropología.

Es necesario, sin embargo, precisar esta definición de dos maneras.

Ante todo, conviene observar inmediatamente que algunos de los hechos que acaban de citarse incumben también a ciencias particulares: ciencia económica, derecho, ciencia política. No obstante, estas disciplinas consideran sobre todo los hechos que se hallan más próximos a nosotros y que en consecuencia poseen un interés privilegiado. Digamos que la antropología social los aprehende o bien en sus manifestaciones más lejanas, o bien desde la perspectiva de su expresión más general. Desde este último punto de vista, nada útil puede hacer la antropología sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas, por su parte, no podrían tener pretensiones de generalidad sin el concurso del antropólogo, único capacitado para proporcionarles repertorios e inventarios que trata de tener completos.

La segunda dificultad es más seria, porque cabe preguntarse si todos los fenómenos que interesan a la antropología social ofrecen realmente el carácter de signos. Ello es bastante claro en lo que respecta a los problemas que estudiamos con mayor frecuencia. Cuando consideramos un sistema de creencias —digamos el totemismo—, una forma de organización social —clanes unilineales, matrimonio bilateral—, la pregunta que planteamos es sin duda: «¿qué significa todo esto?», y para responder a ella, nos esforzamos por «traducir» a nuestro lenguaje reglas dadas primitivamente en un lenguaje distinto.

Pero, ¿ocurre lo mismo con otros aspectos de la realidad social, tales como la maquinaria, las técnicas, los modos de producción y de consumo? Pareciera que se trata aquí de objetos y no de signos, siendo el signo, según la célebre definición de Peirce, «lo que reemplaza alguna cosa para alguien». ¿Qué reemplaza, pues, un hacha de piedra, y para quién?

La objeción es válida hasta cierto punto, y explica la resistencia que sienten algunos a admitir, en el campo de la antropología social, fenómenos que corresponden a otras ciencias, tales como la geografía y la tecnología. El término «antropología cultural» es entonces conveniente para distinguir esta parte de nuestros estudios y subrayar su originalidad.

Es bien sabido, sin embargo —y uno de los títulos de gloria de Mauss es el haberlo establecido, de acuerdo con Malinowski— que, sobre todo en las sociedades de las cuales nosotros nos ocuparnos, pero también en las demás, estos dominios se hallan como impregnados de significación, y en virtud de este aspecto nos conciernen.

En fin, la intención exhaustiva que inspira nuestras investiga-

ciones transforma considerablemente el objeto. Técnicas tomadas aisladamente pueden aparecer como un dato en bruto, herencia histórica o resultado de un compromiso entre las necesidades del hombre y las exigencias del medio. Pero cuando se las ubica en el contexto de ese inventario general de las sociedades que la antropología intenta constituir, se manifiestan bajo un nuevo aspecto, porque las imaginamos como el equivalente de otras tantas elecciones, que cada sociedad parece realizar (lenguaje cómodo que es preciso despojar de su antropomorfismo) entre los posibles, de los cuales se trazará el cuadro completo. En este sentido, es concebible que un cierto tipo de hacha pueda ser un signo: en un determinado contexto y para el observador capaz de comprender su uso, ocupa el lugar del útil diferente que otra sociedad emplearla para los mismos fines. Sobre esta base, inclusive las técnicas más simples de una sociedad primitiva cualquiera revisten el carácter de un sistema, analizable en los términos de un sistema más general. La manera en que unos elementos de este sistema han sido retenidos y otros excluidos permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, que cada sociedad o cada período de su desenvolvimiento se ha visto llevado a operar.

Al afirmar la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no se separa de los *realia.* ¿Cómo podría hacerlo, puesto que aun el arte, donde todo es signo, utiliza mediaciones materiales? No se puede estudiar dioses ignorando sus imágenes; ritos, sin analizar los objetos y las sustancias que el oficiante fabrica o manipula; reglas sociales, independientemente de las cosas que les corresponden. La antropología social no se encierra en una fracción del dominio de la etnología, no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que le es propia —y que habremos de situar— les consagra igual atención. Los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se afirma como intermediario entre dos objetos.

Por esta deferencia hacia los objetos y las técnicas, tanto como por la certidumbre de trabajar sobre significaciones, nuestra concepción de la antropología social nos aleja sensiblemente de Radcliffe-Brown, quien —hasta su muerte, ocurrida en 1955— ha hecho tanto por dar autonomía a nuestras investigaciones.

Según las opiniones —siempre maravillosamente claras— del maestro inglés, la antropología social sería una ciencia inductiva que —como las otras ciencias de este tipo— observa hechos, formula hipótesis, somete éstas al control de la experiencia, para descubrir las leyes generales de la naturaleza y de la sociedad. La antropología se separa, pues, de la etnología, que se esfuerza por reconstruir el

pasado de las sociedades primitivas pero con medios y métodos tan precarios que no puede aportar a la antropología social ninguna enseñanza.

En la época en que fue formulada —alrededor de 1920— esta concepción, inspirada en la distinción durkheimiana entre *circumfusa* y *praeterita,* señalaba una reacción saludable frente a los abusos de la escuela difusionista. Pero desde entonces «la historia conjetural» —como decía Radcliffe-Brown, no sin menosprecio— ha perfeccionado y afinado sus métodos gracias especialmente a las excavaciones estratigráficas, la introducción de la estadística en arqueología, el análisis del polen, el empleo del carbono 14 y, sobre todo, merced a la colaboración cada vez más estrecha que se establece entre los etnólogos y los sociólogos por una parte, y los arqueólogos y prehistoriadores por la otra. Cabe, pues, preguntarse si la desconfianza de Radcliffe-Brown hacia las reconstrucciones históricas no corresponde a una etapa del desarrollo científico que será bien pronto superada.

Algunos de entre nosotros, en cambio, tenemos acerca del porvenir de la antropología social perspectivas más modestas que las alimentadas por las grandes ambiciones de Radcliffe-Brown. Nos representamos la antropología social no ya sobre el modelo de las ciencias inductivas tal como se las concebía en el siglo XIX, sino más bien a la manera de una sistemática, cuya finalidad es identificar e inventariar tipos, analizar sus partes constitutivas, establecer entre ellos correlaciones. Sin este trabajo preliminar —que, no podemos ocultarlo, apenas ha comenzado— el método comparativo preconizado por Radcliffe-Brown corre peligro de fracasar; o bien los datos que uno se propone comparar son tan próximos, geográfica o históricamente, que jamás se tiene la seguridad de hallarse ante fenómenos distintos, o bien son demasiado heterogéneos y la confrontación se vuelve ilegítima, porque aproxima cosas que no son comparables.

Hasta hace muy poco tiempo se admitía que las instituciones aristocráticas de la Polinesia eran hechos de introducción reciente, que se remontaban a unos pocos siglos y tenían su origen en pequeños grupos de conquistadores venidos de fuera. Pero he aquí que la medición de la radiactividad residual de vestigios orgánicos provenientes de la Melanesia y la Polinesia revela que la distancia entre las fechas de ocupación de las dos regiones es menor de lo que se suponía, con lo cual las concepciones acerca de la naturaleza y la unidad del sistema feudal deben ser modificadas, puesto que, al menos en esta parte del mundo y gracias a las valiosas investigaciones de Guiart, no se excluye ya que pueda ser anterior a la llegada de los conquistadores y que ciertas formas de feudalismo puedan nacer en el seno de humildes sociedades de agricultores.

El descubrimiento, en el África, del arte de Ife, tan refinado y

culto como el del Renacimiento europeo, pero anterior tal vez en tres o cuatro siglos y precedido, en el África misma, por el arte de la civilización llamada de Nok, afecta la idea que podemos hacernos de las artes recientes del África negra y de las correspondientes culturas, a las cuales ahora tendemos a ver como réplicas, empobrecidas y rústicas, de formas de arte y de civilizaciones elevadas.

El acortamiento de la prehistoria del Mundo Antiguo y el alargamiento de la prehistoria del Nuevo —que el carbono 14 permite entrever— nos llevarán tal vez a considerar que las civilizaciones desarrolladas en ambos lados del Pacífico estuvieron aún más emparentadas de lo que parece y —tomadas cada una por su cuenta— a comprenderlas de otra manera.

Antes de emprender cualquier clasificación o comparación es preciso prestar atención a ese tipo de hechos. Porque si el investigador se apresura a postular la homogeneidad del campo social y se deja llevar por la ilusión de que éste es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, se escapará lo esencial. Se desconocerá que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos aparentemente muy semejantes no son siempre las mismas ni en igual número; y creyendo formular leyes de la naturaleza social, no se hará más que describir propiedades superficiales o enunciar tautologías.

Desdeñar la dimensión histórica con el pretexto de que no se cuenta con medios suficientes para evaluarla, salvo de una manera aproximada, lleva a satisfacerse con una sociología rarificada, donde los fenómenos se encuentran como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecen notar en un vacío, en el cual se intenta afanosamente tender una red sutil de relaciones funcionales. El estudioso se absorbe enteramente en esta tarea. Y se olvidan los hombres en cuyo pensamiento se establecen estas relaciones, se descuida su cultura concreta, no se sabe ya de dónde vienen ni lo que son.

No basta, en efecto, que los fenómenos puedan ser llamados sociales para que la antropología se apresure a reivindicarlos como propios. Espinas —que es otro de esos maestros que nos damos el lujo de olvidar— tenía ciertamente razón desde el punto de vista de la antropología social, cuando ponía en duda que las formaciones desprovistas de raíces biológicas tuvieran el mismo coeficiente de realidad que las demás: «La administración de una gran empresa de ferrocarriles —escribía en 1901— no es una realidad social..., un ejército, tampoco.»

La fórmula es excesiva, porque las administraciones son objeto de estudios detenidos en sociología, psicología social y otras ciencias particulares, pero nos ayuda a precisar la diferencia que separa la antropología de esas disciplinas: los hechos sociales que estudiamos se manifiestan en sociedades que son, cada una, «un ser total, concreto y compacto». No perdemos de vista nunca que las sociedades existentes son resultado de las grandes transformaciones sobrevenidas en la especie humana en ciertos momentos de la prehistoria y en determinados lugares de la Tierra, y que una cadena ininterrumpida de acontecimientos reales enlaza estos hechos con los que nosotros podemos observar.

Esta continuidad cronológica y espacial entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura, sobre la cual ha insistido tanto Espinas en un lenguaje que ya no es el nuestro (y que, por esta razón, nos cuenta a veces comprender), funda también el historicismo de Boas. Ella explica por qué la antropología, aun la social, se declara solidaria de la antropología física, cuyos descubrimientos acecha con una especie de avidez. Pues aunque los fenómenos sociales deban ser aislados provisionalmente del resto y tratados como si pertenecieran a un nivel específico, sabemos bien, que de hecho, e inclusive de derecho, la emergencia de la cultura seguirá siendo un misterio para el hombre hasta que éste no alcance a determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro de las cuales la cultura ha sido, simultáneamente, el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando al mismo tiempo el medio intersubjetivo, indispensable para que continúen ciertas transformaciones —ciertamente, anatómicas y fisiológicas—, pero que no pueden ser definidas ni estudiadas haciendo referencia solamente al individuo.

Esta profesión de fe historicista podrá sorprender, porque se nos ha acusado a veces de estar cerrados a la historia y de no darle a ésta en nuestros trabajos el lugar que merece. Por nuestra parte, apenas la practicamos, pero deseamos reservarle sus derechos. Creemos solamente que, en este período de formación en que se encuentra la antropología social, nada sería más peligroso que un eclecticismo enredador que tratara de dar la ilusión de una ciencia desarrollada, confundiendo las tareas y mezclando los programas.

Ahora bien, ocurre que en antropología la experimentación precede tanto a la observación como a la hipótesis. Una de las originalidades de las pequeñas sociedades que estudiamos consiste en que cada una constituye una experiencia completa, debido a su relativa simplicidad y al número restringido de variables requeridas para explicar su funcionamiento. Pero, por otra parte, son sociedades vivientes y carecemos del tiempo y de los medios para obrar sobre ellas. Con respecto a las ciencias naturales, gozamos de una ventaja y tenemos un inconveniente: encontramos nuestras experiencias ya preparadas, pero no podemos controlarlas. Resulta, pues, normal que tratemos de reemplazarlas por modelos, es decir, por sistemas de símbolos que respetan las propiedades características de la experien-

cia pero que, a diferencia de ésta, estamos en condiciones de manipular.

La audacia de semejante procedimiento es compensada, sin embargo, por la humildad —casi podría decirse el servilismo — con que el antropólogo practica la observación. Al abandonar su país y su hogar, durante períodos prolongados; al exponerse al hambre, a la enfermedad, a veces al peligro; al entregar sus hábitos, creencias y convicciones a una profanación de la cual se vuelve cómplice cuando asume, sin restricciones mentales ni segundas intenciones, las formas de vida de una sociedad extraña, el antropólogo practica la observación integral, aquella después de la cual no hay nada salvo la absorción definitiva del observador —y es un riesgo que corre— por el objeto de su observación.

Esta alternancia de ritmo entre dos métodos —el deductivo y el empírico— y la intransigencia que ponemos en practicar ambos, bajo una forma extrema y como purificada, dan a la antropología social su rasgo distintivo entre las restantes ramas del conocimiento: de todas las ciencias, ella es sin duda la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva. Porque es ciertamente un hecho objetivo que el espíritu mismo que se ha abandonado a la experiencia y se ha dejado modelar por ella se convierte en el teatro de operaciones mentales que no anulan las precedentes y que transforman, no obstante, la experiencia en modelo, haciendo posibles otras operaciones mentales. En resumidas cuentas, la coherencia lógica de estas últimas se funda en la sinceridad y la honestidad de quien puede decir, como el pájaro explorador de la fábula: «Yo estaba allí, me ocurrió tal cosa. Vosotros mismos creeréis encontraros allí», y que logra, en efecto, comunicar esta convicción.

Pero esta constante oscilación entre la teoría y la observación exige que ambos planos sean distinguidos siempre. Para volver a la historia, me parece que en ella ocurre lo mismo, según se trate de consagrarse a la estática o a la dinámica, al orden de la estructura o al orden del acontecimiento. La historia de los historiadores no necesita ser defendida, pero tampoco significa atacarla el decir (como lo admite Braudel)* que además de un tiempo corto, existe un tiempo largo; que ciertos hechos pertenecen a un tiempo estadístico e irreversible, y otros a un tiempo mecánico y reversible; y que la idea de una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores. Una y otra historia van a la par, y no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aun cuando haga intervenir combinaciones estructurales cuyo número es limitado. En un caleidoscopio,

*Trad. cast.: Historia y ciencias sociales: La larga duración, *Cuadernos Americanos,* México, año XVII, vol. II, n. 6, nov.-dic. de 1958. [N. del rev.]

la combinación de elementos idénticos produce resultados siempre nuevos. Lo que ocurre es que en él está presente la historia de los historiadores —aunque sólo sea en la sucesión de sacudidas que provocan las reorganizaciones de estructura—, y que la probabilidad de que reaparezca dos veces un mismo ordenamiento es prácticamente nula.

No es, pues, nuestro propósito retomar, bajo su primera forma, la distinción introducida por el *Cours de liguistique générale** entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, es decir, precisamente aquel aspecto de la doctrina saussuriana del cual el estructuralismo moderno, con Trubetzkoy y Jakobson, se ha apartado resueltamente. Ese es también el aspecto donde los redactores del *Cours* —como lo muestran documentos recientes— han podido a veces forzar y esquematizar el pensamiento del maestro.

Para los redactores del *Cours de linguistique générale* existe una oposición absoluta entre dos categorías de hechos: por un lado, la gramática, lo sincrónico, lo consciente; por otro, la fonética, lo diacrónico, lo inconsciente. Tan sólo el sistema consciente es coherente; el infrasistema inconsciente es dinámico y desequilibrado; comprende a la vez legados del pasado y tendencias del futuro aún no realizadas.

En efecto, Saussure no había descubierto todavía la presencia de elementos diferenciales por detrás del fonema. Su posición prefigura, en otro plano, la de Radcliffe-Brown, convencido de que la estructura corresponde al orden de la observación empírica, cuando en verdad se sitúa más allá. Esta ignorancia de las realidades ocultas entraña, en uno y otro autor, conclusiones opuestas. Saussure parece negar la existencia de una estructura allí donde ésta no se encuentra dada de manera inmediata; Radcliffe-Brown afirma su existencia pero, como la ve donde ella no está, despoja a la noción de estructura de su fuerza y su alcance.

En antropología tanto como en lingüística, actualmente sabemos que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. En este sentido, ya la distancia entre ambos aspectos se reduce.

Por otra parte, el *Cours de linguistique générale* plantea relaciones de equivalencia entre lo fonético, lo diacrónico, lo individual, que forman el dominio del habla; y entre lo gramatical, lo sincrónico, lo colectivo, que son del dominio de la lengua. Pero hemos aprendido en Marx que lo diacrónico podía hallarse también en lo colectivo, y en Freud que lo gramatical podía encontrar también su cumplimiento en el seno mismo de lo individual.

Ni los redactores del *Cours* ni Radcliffe-Brown han llegado a darse cuenta de que la historia de los sistemas de signos engloba evoluciones lógicas referentes a diferentes niveles de estructuración,

* Trad cast.; *Curso de lingüística general,* **Barcelona**, Akal, 1981.

que es preciso, ante todo, aislar. Si existe un sistema consciente, éste solamente puede ser el resultado de una especie de «media dialéctica» entre una multiplicidad de sistemas inconscientes, cada uno de los cuales concierne a un aspecto o un nivel de la realidad social. Ahora bien, estos sistemas no coinciden ni en su estructura lógica ni en sus respectivas adherencias históricas. Se encuentran corno difractados en una dimensión temporal, cuyo espesor otorga su consistencia a la sincronía, y sin la cual ésta se disolvería en una esencia tenue e impalpable, en un fantasma de realidad.

Sí sugiriéramos que, en su expresión oral, las enseñanzas de Saussure no debían estar muy lejos de estas profundas observaciones de Durkheim, nos pecaríamos, pues, por exceso. Publicadas en 1900, parecen escritas hoy: «Sin duda los fenómenos que conciernen a la estructura tienen algo de más estable que los fenómenos funcionales; sin embargo, entre los dos órdenes de hechos sólo hay diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone sin cesar; es la vida que ha alcanzado un cierto grado de consolidación, y distinguirla de la vida de la cual deriva o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables.»

En realidad, la naturaleza de los hechos que estudiamos nos incita a distinguir, dentro de ellos, entre lo que corresponde a la estructura y lo que pertenece al acontecimiento. Sea cual fuere la importancia de la perspectiva histórica, sólo podemos alcanzarla como un término último: tras largas investigaciones que —como lo prueban la medición de la radiactividad y la polinología— no siempre están a nuestro alcance. La diversidad de las sociedades humanas, en cambio, y su número —que todavía se elevaba a varios millares a fines del siglo XIX— determinan que ellas se nos aparezcan como instaladas en el tiempo presente. Nada hay de sorprendente, pues, si respondiendo a esta solicitación del objeto adoptamos un método que es más bien de *transformacianes* que de *fluxiones.*

Existe efectivamente una relación muy estrecha entre la noción de transformación y la de estructura, que ocupa un lugar tan importante en nuestros trabajos, Radcliffe-Brown introdujo esta última en la antropología social, inspirándose en las ideas de Montesquieu y Spencer; la empleaba para designar la manera durable que vincula entre sí a los individuos y los grupos dentro del cuerpo social. Para Radcliffe-Brown, en consecuencia, la estructura es del orden de los hechos; está dada en la observación de cada sociedad particular. Este punto de vista procede, sin duda, de una determinada concepción de las ciencias naturales que hubiera sido ya inaceptable para un Cuvier.

Ninguna ciencia puede actualmente considerar que las estructuras que pertenecen a su campo de estudio se reducen a un ordenamiento cualquiera de partes cualesquiera. Sólo está estructurado el ordenamiento que cumple dos condiciones: es un sistema, regulado por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales es posible hallar propiedades semejantes en sistemas en apariencia diferentes. Como lo escribió Goethe:

> Todas las formas son semejantes, y ninguna es parecida a las otras, de tal modo que su coro orienta hacia una ley oculta.

Esta convergencia de las perspectivas científicas es muy reconfortante para las ciencias semiológicas, de las cuales forma parte la antropología social, porque los signos y los símbolos sólo pueden desempeñar su función en tanto pertenezcan a sistemas, regidos por leyes internas de implicación y de exclusión, y porque lo propio de un sistema de signos es el ser transformable —dicho de otro modo, *traducible*— en el lenguaje de otro sistema, mediante permutaciones. El hecho de que una concepción semejante haya podido nacer en la paleontología incita a la antropología a alimentarse de una secreta fantasía: pertenece a las ciencias humanas, como su nombre lo indica con bastante claridad, pero si se resigna a hacer su purgatorio junto a las ciencias sociales, no desespera de despertar, junto con las ciencias naturales, en el momento del Juicio Final.

Trataremos de mostrar, por medio de dos ejemplos, cómo trabaja la antropología social para justificar su programa.

Es conocida la función que la prohibición del incesto cumple en las sociedades primitivas. Al proyectar —si cabe decirlo así— las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignarles esposos provenientes de otros grupos, anuda, entre estos grupos naturales, vínculos de alianza que son los primeros que pueden calificarse de sociales. La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad.

Para justificar esta interpretación, no se ha procedido de manera inductiva, ¿Cómo hubiera sido posible, tratándose de fenómenos cuya correlación es universal, pero entre los cuales las distintas sociedades inventan toda clase de conexiones heteróclitas? Por añadidura, no se trata aquí de hechos, sino de significaciones. La cuestión que nos planteábamos era la del *sentido* de la prohibición del incesto (lo que en el siglo XVIII se hubiera denominado su «espíritu») y no la de sus *resultados,* reales o imaginarios. Era necesario, entonces, para cada nomenclatura de parentesco y para las correspondientes reglas matrimoniales, establecer su carácter de sistema. Y esto sólo era posible al precio de un esfuerzo suplementario, consistente en elaborar el sistema de estos sistemas, estableciendo entre ellos relaciones de transformación. A partir de ese momento, lo que había

sido un inmenso desorden se organizaba bajo la forma de una gramática: enunciado que exigía instaurar y mantener, de todas las maneras concebibles, un sistema de reciprocidad.

En este punto nos encontramos. ¿Y cómo debemos proceder ahora para responder a la pregunta siguiente, que interroga por la universalidad de estas reglas en el conjunto de las sociedades humanas, incluidas las sociedades contemporáneas? Aun cuando no definamos la prohibición del incesto a la manera de los australianos o los amerindios, ella existe también entre nosotros; pero ¿cumple siempre la misma función? Podría ocurrir que nos atuviéramos a dichas reglas por razones muy distintas, tales como el tardío descubrimiento de las consecuencias perniciosas de las uniones consanguíneas. Podría suceder también —como pensaba Durkheim— que entre nosotros la institución no desempeñara ya ningún papel positivo, y que subsistiera solamente como vestigio de creencias en desuso, aferradas al pensamiento colectivo, ¿La verdad no será más bien que nuestra sociedad —caso particular dentro de un género más vasto— depende, como todas las demás, en su coherencia y su existencia misma, de una red —infinitamente inestable y complicada entre nosotros— de lazos entre las familias consanguíneas? En caso afirmativo, ¿debemos admitir que la red es homogénea en todas sus partes, o reconocer en ella tipos de estructuras, diferentes según los ambientes y las regiones, y variables en función de las tradiciones históricas locales?

Estos problemas son esenciales para la antropología, puesto que la respuesta que se les dé decidirá acerca de la naturaleza íntima del hecho social y acerca de su grado de plasticidad. Ahora bien, es imposible resolverlos con ayuda de métodos tomados de la lógica de Stuart Mill. No podernos hacer variar los vínculos complejos que supone una sociedad contemporánea —en el plano técnico, económico, profesional, político, religioso y biológico— ni interrumpirlos o restablecerlos a voluntad, con la esperanza de descubrir los vínculos que son indispensables para la existencia de la sociedad como tal y aquellos de los cuales se podría, en rigor, prescindir.

Pero podríamos, en cambio, elegir los más complejos y menos estables entre aquellos sistemas matrimoniales cuya función de reciprocidad está bien establecida; podríamos construir modelos, en el laboratorio, para determinar cómo funcionarían si comprendiesen un número creciente de individuos; podríamos también deformar nuestros modelos, con el propósito de obtener otros del mismo tipo, pero más complejos e inestables aún... Y compararíamos los ciclos de reciprocidad así obtenidos con los sistemas más simples que puedan observarse en el terreno, en las sociedades contemporáneas, por ejemplo en las regiones caracterizadas por grupos aislados de dimensiones reducidas. Mediante pasajes sucesivos, del laboratorio al terreno, del terreno al laboratorio, trataríamos de llenar progre-

sivamente el vacío entre las dos series, una conocida, la otra desconocida, intercalando una serie de formas intermedias. Finalmente, no habríamos hecho otra cosa que elaborar un lenguaje —cuyo único mérito seria la coherencia, como en todo lenguaje— y dar cuenta, por medio de un número reducido de reglas, de fenómenos hasta el momento considerados muy diferentes. A falta de una inaccesible verdad de hecho, habríamos obtenido una verdad de razón.

El segundo ejemplo se refiere a problemas de igual tipo, considerados en otro nivel: se trata siempre de la prohibición del incesto, pero no ya bajo su forma reglamentaria, sino como terna de reflexión mítica.

Los indios iroqueses y algonquinos relatan la historia de una joven, expuesta a los asedios amorosos de un visitante nocturno, en quien ella cree reconocer a su hermano. Todo parece denunciar al culpable —apariencia física, vestimenta, mejilla arañada— y dar peso a la virtud de la heroína. Acusado formalmente por esta, el hermano revela que tiene un sosia, o más exactamente un doble: porque entre ellos el lazo es tan fuerte que cualquier accidente que le sobreviene a uno se transmite automáticamente al otro: ropas desgarradas, herida en el rostro... Para convencer a su hermana incrédula, el joven asesina ante ella a su doble, pero al mismo tiempo pronuncia su propia sentencia de muerte, puesto que ambos destinos están ligados.

La madre de la víctima querrá, en efecto, vengar a su hijo; ella es una poderosa hechicera, señora de los búhos, y hay un solo medio de engañarla; que la hermana se una al hermano, haciéndose éste pasar por el doble al que ha matado; el incesto es tan inconcebible que la anciana no podrá sospechar la superchería. Los búhos no son tontos y denuncian a los culpables, que sin embargo consiguen escapar.

En este mito, el oyente occidental descubre sin dificultad un terna que la leyenda de Edipo ha hecho perdurar; las precauciones tomadas para evitar el incesto lo vuelven, de hecho, ineluctable; en ambos casos, el golpe de efecto resulta de la identificación de personajes, presentados al principio corno distintos. ¿Se trata de una simple coincidencia —habiendo causas diferentes que explican, en uno y otro caso, la presencia de iguales motivos reunidos arbitrariamente— o bien la analogía obedece a razones más profundas? Al hacer la comparación, ¿no hemos puesto la mano en un fragmento de un conjunto significante?

Si hubiera que responder afirmativamente, el incesto del mito iroqués, entre hermano y hermana, constituiría una permutación del incesto edípico entre madre e hijo. La coyuntura que hace inevitable el primero —doble personalidad del héroe masculino— sería una permutación de la doble identidad de Edipo, tenido por muerto

y sin embargo vivo, niño condenado y héroe triunfante. Para completar la demostración, sería necesario descubrir, en los mitos americanos, una transformación del episodio de la esfinge, que constituye el único elemento de la leyenda de Edipo que todavía falta.

Ahora bien, en este caso particular (razón por la cual lo hemos preferido a otros) la prueba sería verdaderamente crucial: Boas ha sido el primero en señalar que las adivinanzas o los enigmas son, junto con los proverbios, un género casi enteramente ausente entre los indios de América del Norte. Si se hallaran enigmas en el entorno semántico de ese mito americano, ello no podría ser efecto del azar, sino la prueba de una necesidad.

En toda América del Norte apenas si se encuentran dos situaciones «de enigma» cuyo origen indígena no deja lugar a dudas: entre los indios pueblo del sudoeste de los Estados Unidos, existe una familia de bufones ceremoniales que plantean enigmas a los espectadores, y que los mitos describen como nacidos de un comercio incestuoso; por otra parte, se recordará que la hechicera que amenaza la vida del héroe en el mito que hemos resumido antes, es la señora de los búhos. Ahora bien, precisamente entre los algonquinos se conocen mitos donde los búhos —o a veces el antecesor de éstos— plantean enigmas al héroe bajo pena de muerte. También en América, entonces, los enigmas presentan un doble carácter edípico: por vía del incesto, por un lado; por vía del búho, por otro, en el cual nos sentiríamos llevados a ver una esfinge americana, bajo forma transpuesta.

Parece existir, pues, la misma correlación entre el enigma y el incesto en pueblos separados por la historia, la geografía, la lengua y la cultura. Para permitir la comparación, construyamos un modelo de enigma, expresando lo mejor posible sus propiedades constantes en las diversas mitologías. Definámoslo, desde este punto de vista, como *una pregunta para la cual se postula que no hay respuesta.* Sin tomar en cuenta aquí todas las transformaciones posibles de este enunciado, contentémonos, a título de experiencia, con invertir los términos, lo cual nos da: *una respuesta para la cual no hay pregunta.*

He ahí, en apariencia, una fórmula completamente desprovista de sentido. Y sin embargo, salta a la vista que existen mitos o fragmentos de ellos en los cuales esta estructura, simétrica e inversa de la anterior, constituye el resorte dramático. No nos alcanzaría el tiempo para relatar los ejemplos americanos. Me limitaré, pues, a evocar la muerte del Buda, inevitable debido a que un discípulo omite formular la pregunta esperada y, más próximos a nosotros, los viejos mitos reelaborados en el ciclo del Graal, donde la acción depende enteramente de la timidez, en presencia del vaso mágico, del héroe, quien no se atreve a preguntar *para qué sirv.,*

¿Tienen estos mitos una existencia independiente o es necesario,

a su vez, considerarlos como una especie perteneciente a un género más amplio, otra de cuyas especies es la constituida por los mitos de tipo edípico? Repitiendo el procedimiento anterior, buscaremos si —y en qué medida— los elementos característicos de un grupo pueden ser reducidos a permutaciones (que serán inversiones, en este caso) de los elementos característicos del otro grupo. Y esto es justamente lo que ocurre: de un héroe que abusa, del comercio sexual, puesto que lo lleva hasta el incesto, pasamos a un héroe casto, que se abstiene; un personaje sutil, que conoce todas las res puestas, es reemplazado por un inocente, que incluso no sabe formular preguntas. En las variantes americanas de este segundo tipo y en el ciclo del Graal, se trata de resolver el problema del *gaste pays** es decir, del verano anulado; ahora bien, todos los mitos americanos del primer tipo —es decir, «edípico»— se refieren a un invierno eterno, que el héroe anula cuando resuelve los enigmas, determinando así la llegada del verano. Simplificando en exceso, Parsifal aparece, pues, como un Edipo a la inversa: hipótesis que no nos habríamos atrevido a considerar si se hubiese tratado de aproximar una fuente griega a una céltica, pero que se impone en un contexto norteamericano, donde ambos tipos están presentes en las mismas poblaciones.

No hemos llegado, sin embargo, al término de la demostración. A partir del momento en que se verifica que, en el seno de un sistema semántico, la castidad mantiene con la *respuesta sin pregunta* una relación homologa a la que el comercio incestuoso mantiene con la *pregunta sin respuesta,* debemos admitir también que los dos enunciados de forma sociobiológica están, a su vez, en una relación de homología con los dos enunciados de forma gramatical. Entre la solución del enigma y el incesto existe una relación, no externa y de hecho, sino interna y de razón, y precisamente por ello civilizaciones tan diferentes como la de la Antigüedad clásica y la de la América indígena pueden, independientemente, asociarlas. Corno el enigma resuelto, el incesto aproxima términos destinados a permanecer separados: el hijo se une a la madre, el hermano a la hermana, tal como *la respuesta que consigue, contra todo lo esperado, reunirse con su pregunta.*

En la leyenda de Edipo, el matrimonio con Yocasta no sigue, pues, arbitrariamente a la victoria sobre la Esfinge, Los mitos de tipo edípico (de los cuales damos, así, una definición precisa) asimilan siempre el descubrimiento del incesto a la solución de un enigma viviente, personificado por el héroe. Pero, además, sus diversos episodios se repiten, en planos y lenguaje diferentes, y proporcionan la misma demostración que volvemos a encontrar, bajo una forma invertida, en los viejos mitos del Graal: la unión audaz de

* «Tierra yerma». [N. del rev.]

palabras ocultas o de consanguíneos disimulados el uno al otro, engendra la putrefacción y la fermentación, el desencadenamiento de las fuerzas naturales —piénsese en la peste tebana, por ejemplo—, así como también la impotencia en materia sexual (y también la impotencia para anudar un diálogo propuesto) agota la fecundidad animal y vegetal.

Ante las dos perspectivas que podrían seducir su imaginación —la de un verano o un invierno igualmente eternos, pero que serían, uno desvergonzado hasta la corrupción, el otro puro hasta la esterilidad—, el hombre debe resolverse a preferir el equilibrio y la periodicidad del ritmo de las estaciones. En el orden natural, este ritmo responde a la misma función que cumplen, en el plano social, el intercambio de mujeres en el matrimonio y el intercambio de palabras en la conversación, a condición de que ambos se practiquen con el propósito franco de comunicar, es decir, sin astucia ni perversidad y, sobre todo, sin doble intención.

Nos hemos contentado aquí con bosquejar las grandes líneas de una demostración para ilustrar este *problema de la invariancia* que la antropología social trata de resolver junto con otras ciencias, pero que en su seno aparece como la forma moderna de una cuestión que ella siempre se ha planteado: la de la universalidad de la naturaleza humana.

¿No volvemos, acaso, la espalda a esta naturaleza humana cuando, con el fin de extraer nuestras invariantes, reemplazarnos los datos de la experiencia por modelos, y nos entregamos en ellos a operaciones abstractas, como el matemático en sus ecuaciones? A veces nos lo han reprochado. Pero, dejando a un lado el hecho de que la objeción tiene poco peso para el investigador —quien conoce con qué puntillosa fidelidad a la realidad concreta paga la libertad que se concede de sobrevolarla durante breves instantes—, quisiera recordar que, al proceder de esta manera, la antropología social no hace más que retomar, por su propia cuenta, una parte olvidada del programa que le trazaron Durkheim y Mauss.

En el prefacio de la segunda edición de las *Règles de la méthode sociologique,* Durkheim se defiende contra la acusación de haber separado abusivamente lo colectivo de lo individual. Esta separación —dice— es necesaria, pero no se excluye que en el futuro —lo cito— «no pueda concebirse la posibilidad de una psicología enteramente formal, que sería una especie de terreno común a la psicología individual y a la sociología... Sería necesario buscar —prosigue Durkheim—, mediante la comparación de los temas míticos, las leyendas y tradiciones populares, las lenguas, de qué manera las representaciones sociales se atraen y se excluyen, se fusionan entre sí o se diferencian...». Esta investigación, observa para terminar, compete más bien a la lógica abstracta. Resulta curioso notar hasta qué punto

Lévy-Bruhl se habría aproximado a este programa, si no hubiese decidido desde un principio relegar las representaciones míticas a la antecámara de la lógica, y si no hubiera hecho irremediable la separación cuando renunció, más tarde, a la noción de pensamiento prelógico, pero sólo para tirar, como dicen los ingleses, la soga tras el caldero: negándole a la «mentalidad primitiva» el carácter de cognición que le concedía en un principio, y sumergiéndola enteramente en el seno de la afectividad.

Más fiel a la concepción durkheimiana de una «oscura psicología» subyacente a la realidad social, Mauss orienta la antropología «hacia la investigación de lo que es común a los hombres... Los hombres se comunican por medio de símbolos... pero sólo pueden tener estos símbolos y comunicarse mediante ellos porque poseen los mismos instintos».

Semejante concepción, que es también la nuestra, ¿no se presta a otra crítica? Si el objetivo último, se diría, es alcanzar ciertas formas universales de pensamiento y moralidad (porque el *Essai sur le don* se cierra con conclusiones de moral), ¿por qué otorgar a las sociedades que llaman ustedes primitivas un valor privilegiado? Por hipótesis, ¿no se llegaría a los mismos resultados partiendo de una sociedad cualquiera? Es éste el último problema que quisiera considerar, antes de poner término a una lección ya bastante larga.

Esta consideración es tanto más necesaria cuanto que entre los etnólogos y sociólogos que me escuchan, algunos —los que estudian las sociedades en rápida transformación— rechazarán tal vez la concepción que yo parezco tener, implícitamente, de las sociedades primitivas. Pueden creer que los pretendidos caracteres distintivos de estas últimas se reducen a una ilusión, efecto de la ignorancia en que nos encontramos acerca de lo que en ellas verdaderamente ocurre, y que no corresponden objetivamente a la realidad.

Sin duda el carácter de las investigaciones etnográficas se modifica, a medida que las pequeñas tribus salvajes que antes estudiábamos desaparecen, fundiéndose en conjuntos más amplios cuyos problemas tienden a asemejarse a los nuestros. Pero si es cierto —como Mauss nos ha enseñado— que la etnología no es tanto una fuente de conocimientos particulares cuanto un modo original de conocimiento, sacaremos como única conclusión que hoy la etnología se administra de dos maneras; en estado puro y diluida. Tratar de profundizarla allí donde su método se mezcla con otros métodos, donde su objeto se confunde con otros objetos, no constituye una actitud científica sana. Esta cátedra estará, pues, consagrada a la etnología pura, lo cual no significa que su enseñanza no pueda ser aplicada con otros fines ni que se desinterese de las sociedades contemporáneas, las cuales, en ciertos planos y desde determinadas perspectivas, exigen directamente la aplicación del método etnológico.

¿Cuáles son, entonces, las razones de nuestra predilección por esas

sociedades que, a falta de mejor término, llamamos «primitivas», aunque ciertamente no lo son?

La primera —confesémoslo francamente— es de orden filosófico. Como lo ha escrito Merleau-Ponty, «cada vez que el sociólogo [pero es en el antropólogo en quien piensa] se remonta hacia las fuentes vivas de su saber, hacia aquello que, en él, opera como medio para comprender las formaciones culturales más alejadas de sí mismo, hace espontáneamente filosofía». La investigación sobre el terreno, en efecto, por la cual comienza toda carrera etnológica, es madre y nodriza de la duda, actitud filosófica por excelencia. Esta «duda antropológica» no consiste tan sólo en saber que nada se sabe, sino en exponer resueltamente lo que se creía saber, e inclusive la ignorancia, a los insultos desmedidos que las ideas y los hábitos muy preciados reciben de aquellos que los contradicen en el más alto grado. Contrariamente a lo que sugiere la apariencia, es por su método más estrictamente filosófico, en nuestra opinión, por lo que la etnología se distingue de la sociología. El sociólogo objetiviza por miedo a pasar por tonto. El etnólogo no siente ese temor, porque la sociedad lejana que estudia no es nada suyo y porque no se condena por anticipado a extirpar todos los matices y todos los detalles y hasta los valores; en una palabra, todo aquello en lo cual el observador de su propia sociedad corre el riesgo de hallarse implicado.

Al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes el uno del otro, la antropología se expone, sin embargo, a un peligro: que el conocimiento, aprehensión del objeto, no alcance al objeto en sus propiedades intrínsecas, y se limite a expresar la posición relativa y siempre cambiante del sujeto con respecto de él. Es muy posible, en efecto, que el pretendido conocimiento etnológico esté condenado a permanecer siendo un conocimiento tan extraño e inadecuado como el que un visitante extranjero tendría de nuestra propia sociedad. El indio kwakiutl que Boas invitaba a veces a Nueva York para que le sirviera de informante, era indiferente al espectáculo de los rascacielos y de las calles surcadas por automóviles. Reservaba toda su curiosidad para los enanos, los gigantes y las mujeres barbudas que en ese entonces se exhibían en Time Square; para los distribuidores automáticos de platos preparados y para las bolas de latón que adornan la parte superior de las rampas de las escaleras. Por razones que no puedo señalar ahora, todo esto planteaba el problema de su propia cultura, y esto era lo único que trataba de reconocer en algunos aspectos de la nuestra.

A su manera, ¿no ceden los antropólogos a la misma tentación cuando se permiten —como lo hacen a menudo— reinterpretar las costumbres y las instituciones indígenas con el propósito no confesado de poder encuadrarlas mejor en las teorías de moda? El problema del totemismo, que algunos consideramos transparente e insustancial, ha pesado durante largos años sobre la reflexión etnológica, y

ahora comprendemos que esta importancia provenía de cierto gusto por lo obsceno y lo grotesco, que es una especie de enfermedad infantil de la ciencia de las religiones; proyección negativa de un temor incontrolable a lo sagrado, del cual el observador no ha conseguido desprenderse. De esta manera se ha constituido la teoría del totemismo *para nosotros* y no *en sí;* y nada garantiza que, bajo su forma actual, no proceda todavía de una ilusión semejante.

Los etnólogos de mi generación se sorprenden ante la repulsión que le inspiraban a Frazer las investigaciones a las cuales consagró su vida: «crónica trágica —escribía— de los errores del hombre: locuras, esfuerzos vanos, tiempo perdido, esperanzas frustradas». La sorpresa es apenas menor cuando nos enteramos, por los *Carnets,* cómo consideraba un Lévy-Bruhl los mitos, los que según él «no ejercen ya sobre nosotros ninguna acción...; relatos... extraños, por no decir absurdos e incomprensibles...; necesitamos un esfuerzo para interesarnos en ellos». Sin duda hemos adquirido un conocimiento directo de las formas exóticas de vida y de pensamiento que no poseían nuestros antecesores; pero, ¿no ha ocurrido también que el surrealismo —es decir, un desarrollo interior a nuestra sociedad— ha transformado nuestra sensibilidad, y que a él le debemos el haber descubierto o redescubierto, en el corazón de nuestros estudios, lirismo y probidad?

Resistamos, pues, a las seducciones de un objetivismo ingenuo, pero sin desconocer que, por su misma precariedad, nuestra posición de observadores nos aporta retribuciones de objetividad inesperadas. Precisamente en la medida en que las sociedades llamadas primitivas están muy alejadas de la nuestra, podemos alcanzar en ellas esos «hechos de funcionamiento general» de que hablaba Mauss que pueden ser «más universales» y «poseer mayor realidad». En estas sociedades —y cito siempre a Mauss— «se aprehenden hombres, grupos y comportamientos..., se los ve moverse como un mecanismo, se ven masas y sistemas». Esta observación, privilegiada por ser distante, implica sin duda ciertas diferencias de naturaleza entre dichas sociedades y las nuestras: la astronomía no solamente exige que los cuerpos celestes se encuentren lejos; es necesario también que el tiempo no se deslice allí con el mismo ritmo. De no ser así, la Tierra habría dejado de existir mucho antes de que naciera la astronomía.

Las sociedades llamadas primitivas se encuentran, sin duda alguna, en la historia; su pasado es tan antiguo como el nuestro puesto que se remonta a los orígenes de la especie. En el transcurso de los milenios han sufrido toda clase de transformaciones; han atravesado períodos de crisis y prosperidad; han conocido las guerras, las migraciones, la aventura. Pero se han especializado a lo largo de caminos diferentes de los que nosotros hemos elegido. Tal vez, desde ciertos puntos de vista, han permanecido próximas a condiciones de vida

muy antiguas; lo cual no excluye que, en otros aspectos, se hayan alejado de esas condiciones aún más que nosotros.

Bien que instaladas en la historia, estas sociedades parecen haber permitir una irrupción de la historia en su seno. Aquellas sociedades elaborado o retenido una sabiduría particular, que las incita a resistir desesperadamente toda modificación de su estructura que pueda que han protegido mejor sus caracteres distintivos hasta una época reciente se nos aparecen como sociedades inspiradas por el cuidado predominante de perseverar en su ser. La manera en que se explota el medio ambiente garantiza a la vez un nivel de vida modesto y la protección de los recursos naturales. Más allá de su diversidad, las reglas matrimoniales que aplican presentan, según los demógrafos, un rasgo común: limitar al extremo y mantener constante la tasa de fecundidad. La vida política, en fin, fundada en el consentimiento, no admite otras decisiones que no sean aquellas adoptadas por unanimidad, y parece concebida para excluir el empleo de ese motor de la vida colectiva que utiliza las distancias entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados.

En una palabra, estas sociedades que podríamos llamar «frías» porque su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen, por su reducido efectivo demográfico y su modo mecánico de funcionamiento, de las sociedades «calientes» aparecidas en diversos puntos del mundo tras la revolución neolítica, y donde se estimulan sin tregua las diferenciaciones entre castas y entre clases, para extraer de allí el devenir y la energía.

El alcance de esta distinción es sobre todo teórico, porque no existe probablemente ninguna sociedad concreta que, en su conjunto y en cada una de sus partes, corresponda exactamente a uno u otro tipo. Y también en otro sentido la distinción es todavía relativa, si es verdad —como creemos nosotros— que la antropología social obedece a una doble motivación: retrospectiva, puesto que los géneros primitivos de vida están a punto de desaparecer, y debemos apresurarnos a recoger sus lecciones; y prospectiva, en la medida en que al tomar conciencia de una evolución cuyo ritmo se precipita, nos sentimos ya los «primitivos» de nuestros bisnietos, y tratamos de valorarnos a nosotros mismos aproximándonos a quienes han sido —y son todavía por un breve lapso— iguales a ese aspecto nuestro que permanece detenido.

Por otra parte, las sociedades que yo llamaba «calientes» tampoco poseen ese rasgo de una manera absoluta. Cuando, no bien cumplida la revolución neolítica, las grandes ciudades-estado de la cuenca del Mediterráneo y del Extremo Oriente impusieron la esclavitud, construyeron un tipo de sociedad donde las distancias diferenciales entre los hombres —los unos dominadores, los otros dominados— podían ser utilizadas para producir la cultura a un ritmo hasta entonces no imaginado ni sospechado. En comparación con esta fórmula, la revolución del maquinismo del siglo XIX no representa tanto una evolución orientada en el mismo sentido, cuanto un esbozo impuro de solución diferente: fundada, todavía por mucho tiempo, en los mismos abusos y las mismas injusticias, hace posible, sin embargo, que esta función dinámica que la revolución protohistórica había asignado a la *sociedad,* pueda ser transferida a la *cultura.*

Si se esperara —Dios no lo quiera— un presagio del futuro de la humanidad por parte del antropólogo, éste no concebiría sin duda dicho futuro como una prolongación o una superación de las formas actuales, sino más bien sobre el modelo de una integración que unificaría progresivamente los caracteres propios de las sociedades frías y los de las sociedades calientes. Su reflexión retomaría el hilo del viejo sueño cartesiano de poner, como autómatas, las máquinas al servicio de los hombres; seguiría sus huellas en la filosofía social del siglo XVIII, hasta Saint-Simon, porque al anunciar el tránsito «del gobierno de los hombres a la administración de las cosas», él anticipaba, a un mismo tiempo, la distinción antropológica entre cultura y sociedad, y esa conversión cuya posibilidad podemos al menos entrever, gracias al progreso de la teoría de la información y la electrónica: de un tipo de civilización que inauguró en el pasado el devenir histórico, pero al precio de una transformación de los hombres en máquinas, a una civilización ideal, que conseguiría transformar las máquinas en hombres. Entonces, habiendo la cultura recibido íntegramente a su cargo la tarea de fabricar el progreso, la sociedad quedaría liberada de una maldición milenaria, que la obligaba a esclavizar a los hombres para que el progreso fuera posible. En adelante, la historia se haría sola y la sociedad, colocada fuera y por encima de la historia, podría —una vez más— asumir esa estructura regular y como cristalina que, como nos lo enseñan las sociedades primitivas que mejor se han conservado, no es contradictoria con la humanidad. En esta perspectiva, aún utópica, la antropología hallaría su más alta justificación, porque las formas de vida y pensamiento que ella estudia no tendrían ya solamente un interés histórico y comparativo: corresponderían a una oportunidad permanente del hombre que la antropología —sobre todo en las horas más oscuras— tendría por misión proteger.

Nuestra ciencia no poseería la aptitud para montar esta guardia vigilante —y no habría podido concebir siquiera su necesidad y su importancia— si no hubiera habido hombres que, en regiones alejadas del mundo, resistieron obstinadamente a la historia, permaneciendo como una prueba viviente de aquello que queremos salvar.

Para concluir esta lección, quisiera en efecto evocar, en pocas palabras, la emoción excepcional que experimenta el antropólogo cuando entra en una casa cuya tradición, ininterrumpida durante cuatro siglos, remonta al reino de Francisco I. Y, sobre todo si es america-

nista, son muchos los lazos que la atan a esta época, cuando Europa recibió la revelación del Nuevo Mundo y se abrió al conocimiento etnográfico. Desearía haber vivido entonces; qué digo: vive allí cada día mi pensamiento. Y puesto que, muy curiosamente, los indios del Brasil, donde he hecho mis primeras armas, podrían haber adoptado como divisa: «Yo conservaré», resulta que su estudio adquiere una cualidad doble: la de un viaje a tierras lejanas y aquella otra —todavía más misteriosa— de una exploración del pasado.

Pero por esta misma razón —recordando que la misión del Collège de France ha sido siempre enseñar la ciencia en marcha—, nos tienta una queja. ¿Por qué esta cátedra ha sido creada tan tarde? ¿Cómo es posible que la etnografía no haya recibido su lugar cuando era joven aún, y los hechos guardaban su riqueza y su frescura? Porque nos complacemos en imaginar que es en 1558 cuando se establece esta cátedra, cuando Jean de Léry, de regreso del Brasil, redactaba su primera obra, y aparecían *Les singularités de la France antarctique* de André Thevet.

La antropología social sería más respetable y firme, sin duda alguna, si el reconocimiento oficial le hubiese llegado cuando comenzaba a bosquejar sus proyectos. Con todo, suponiendo que las cosas hubieran sucedido así, la antropología no sería lo que es hoy: una investigación inquieta y ferviente que acosa al estudioso con interrogantes morales tanto como científicos. Tal vez corresponda a la naturaleza de nuestra ciencia el que haya aparecido al mismo tiempo como esfuerzo por compensar un retraso y como meditación sobre una distancia, circunstancia a la que debe algunos de sus rasgos fundamentales.

Si la sociedad está en la antropología, la antropología está a su vez en la sociedad: porque la antropología ha podido ampliar progresivamente su objeto de estudio, hasta incluir la totalidad de las sociedades humanas; ha surgido, sin embargo, en un período tardío de la historia de estas sociedades y en un pequeño sector de la Tierra habitada. Es más, las circunstancias de su aparición tienen un sentido que sólo se comprende cuando se las ubica en el cuadro de un desarrollo social y económico particular: se adivina entonces que dichas circunstancias están acompañadas de una toma de conciencia —casi de un remordimiento— ante el hecho de que la humanidad ha podido permanecer durante tanto tiempo alienada de sí misma, y sobre todo de que esta fracción, que ha producido la antropología, sea la misma que ha hecho de tantos otros hombres un objeto de execración y de desprecio. Se dice a menudo de nuestros relevamientos etnográficos que son una secuela del colonialismo. Ambas cosas están indudablemente ligadas, pero nada sería más falso que considerar a la antropología como la última transformación del espíritu colonialista: una ideología vergonzante que le ofrecería una oportunidad de sobrevivir.

Lo que llamamos Renacimiento fue, tanto para el colonialismo como para la antropología, un verdadero nacimiento. Entre uno y otra, enfrentados a partir de su origen común, se ha proseguido un diálogo equívoco durante cuatro siglos. De no haber existido el colonialismo, el surgimiento de la antropología hubiera sido menos tardío; pero tal vez la antropología no se habría visto llevada a desempeñar el papel que es ahora el suyo: cuestionar al hombre mismo en cada uno de sus ejemplos particulares. Nuestra ciencia alcanzó la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a darse cuenta de que nunca llegaría a comprenderse a sí mismo mientras sobre la superficie de la Tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como un objeto. Solamente entonces la antropología ha podido afirmarse como lo que realmente es: un esfuerzo —que renueva y expía el Renacimiento— por extender el humanismo a la medida de la humanidad.

Me será permitido entonces, tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comenzar esta lección, que mis últimas palabras sean para estos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el momento en que hablo, a miles de kilómetros de aquí, en alguna sabana devorada por los incendios de la maleza o en una jungla brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una pobre ración y evocar juntos a sus dioses; estos indios de los trópicos —y sus semejantes del resto del mundo— que me han enseñado su pobre saber, donde se encierra, sin embargo, lo esencial de los conocimientos que vosotros me habéis encargado transmitir a otros; condenados bien pronto, por desgracia, a la extinción, bajo el golpe de las enfermedades y los modos de vida —para ellos, todavía más horribles— que nosotros les hemos llevado, y con quienes he contraído una deuda de la cual no me sentiría liberado aun cuando —en el lugar en que me habéis colocado— pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les debo, mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser entre vosotros: su discípulo y su testigo.

CAPÍTULO 1

HISTORIA Y ETNOLOGÍA[1]

Desde que Hauser y Simiand expusieron y opusieron los puntos de principio y de método que, según ellos, distinguían historia y sociología, ha pasado más de medio siglo. Se recordará que estas diferencias consistían esencialmente en el carácter comparativo del método sociológico y el carácter monográfico y funcional del método histórico.[2] Los dos autores, acordes en cuanto a esta oposición, disentían solamente en el respectivo valor de cada método.

¿Qué ha ocurrido desde entonces? Es forzoso comprobar que la historia ha permanecido fiel al programa modesto y lúcido que le fue propuesto y que ha progresado según sus lineamientos. Desde el punto de vista de la historia, los problemas de principio y de método parecen definitivamente resueltos. En cuanto a la sociología, la cuestión es muy distinta. No podría decirse que no se ha desarrollado; las ramas de las que aquí nos ocuparemos en particular —la etnografía y la etnología— han crecido, en el curso de los últimos treinta años, dando lugar a una multiplicación prodigiosa de estudios teóricos y descriptivos. El precio ha sido, sin embargo, conflictos, desgarramientos y confusión, en los que se reconoce, traspuesto al seno mismo de la etnología, el debate tradicional (¡y cuánto más simple bajo esta forma!) que parecía oponer la etnología en su conjunto a otra disciplina, la historia, considerada igualmente en su conjunto. Debido a una paradoja suplementaria, se podrá comprobar que la tesis de los historiadores ha sido textualmente retomada por aquellos etnólogos que se proclaman adversarios del método histórico. Esta situación resultará incomprensible si no esbozamos aunque sea fugazmente su origen y no enunciamos ciertas definiciones preliminares para mayor claridad.

En el curso de este artículo dejaremos a un lado el término «sociología», que no ha conseguido aún merecer el sentido de *corpus* del

1. Publicado con el mismo titulo en *Revue de Métaphysique et* de *Morale,* año *54,* n, 3-4, 1949, págs, 363-391.
2. H. Hauser, *L'enseignement des* sciencies *sociales.* París, 1903. F. Simiand, «Méthode historique et science sociale», *Revue de Synthése,* 1903.

conjunto de las ciencias sociales que para él imaginaron Durkheim y Simiand. Tomada en su acepción de reflexión sobre los principios de la vida social y sobre las ideas que los hombres han sustentado y sustentan a este respecto (acepción corriente todavía en varios países europeos, Francia entre ellos), la sociología se reduce a la filosofía social y resulta ajena a nuestro estudio. Si, como es el caso de los países anglosajones, se la tiene por un conjunto de investigaciones positivas acerca de la organización y el funcionamiento del tipo más complejo de sociedades, la sociología se convierte en una especialidad de la etnología sin poder pretender todavía, debido precisamente a la complejidad de su objeto, resultados comparables en precisión y riqueza a los de esta última. La consideración de la etnografía ofrece, pues, desde el punto de vista del método, un valor temático mayor.

Nos falta definir la etnografía misma y la etnología. De una manera muy sumaria y provisional, pero que nos basta para el comienzo de nuestra búsqueda, las distinguiremos diciendo que la etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (grupos elegidos a menudo entre aquellos que más difieren del nuestro, por razones teóricas y prácticas que no derivan en modo alguno de la naturaleza de la investigación) y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos, mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y con fines que habrá que determinar luego) los documentos presentados por el etnógrafo. La etnografía cobra, con estas definiciones, el mismo sentido en todas partes, y la etnología corresponde aproximadamente a lo que en los países anglosajones (donde el término «etnología» cae en desuso) se entiende por antropología social y cultural. (La antropología social se consagra más bien al estudio de las instituciones consideradas como sistemas de representaciones, y la antropología cultural al estudio de las técnicas, y eventualmente también al estudio de las instituciones consideradas como técnicas al servicio de la vida social.) Finalmente se sobreentiende que, si alguna vez llegan a ser integrados los resultados del estudio objetivo de las sociedades complejas y los del estudio de las sociedades llamadas primitivas, a fin de proporcionar conclusiones universalmente válidas diacrónica o sincrónicamente, entonces la sociología, alcanzada su forma positiva, perderá automáticamente el primer sentido que hemos distinguido para merecer aquel —que siempre ha codiciado— de coronamiento de las investigaciones sociales. No hemos llegado aún a este punto.

Formuladas estas enunciaciones, el problema de las relaciones entre las ciencias etnológicas y la historia, que es al mismo tiempo su drama interior puesto en descubierto, puede enunciarse de la siguiente manera: O bien nuestras ciencias se ocupan de la dimensión diacrónica de los fenómenos, es decir, del orden de éstos en el tiempo, y entonces son incapaces de hacer su historia, o bien intentan trabajar a la manera del historiador, y entonces la dimensión del tiempo se

les escapa. Pretender reconstruir un pasado cuya historia no se puede alcanzar, o querer hacer la historia de un presente sin pasado —drama de la etnología en un caso, de la etnografía en el otro—, como quiera que sea, tal es el dilema al cual el desarrollo de una y otra en los últimos cincuenta años parece haberlas condenado con demasiada frecuencia.

I

Esta contradicción no se afirma en los términos de la oposición clásica entre evolucionismo y difusionismo, puesto que, desde este punto de vista, ambas escuelas convergen. La interpretación evolucionista es, en etnología, la repercusión directa del evolucionismo biológico.[3] La civilización occidental aparece como la más avanzada expresión de la evolución de las sociedades humanas, y los grupos primitivos como «supervivencias» de etapas anteriores, cuya clasificación lógica proporcionará, a la vez, el orden de aparición en el tiempo. Pero la tarea no es tan simple: los esquimales, grandes técnicos, son malos sociólogos; la situación en Australia es la inversa. Se podrían multiplicar los ejemplos. Un repertorio ilimitado de criterios permitiría construir un número ilimitado de series, todas diferentes. El neoevolucionismo de Leslie White[4] no parece mejor preparado para superar esta dificultad porque si el criterio que él propone en cada sociedad —cantidad media de energía disponible por habitante— responde a un ideal aceptado durante ciertos períodos y en algunos aspectos de la civilización occidental, no es fácil ver cómo puede precederse a esta determinación para la inmensa mayoría de las sociedades humanas, donde la categoría propuesta parece, por lo demás, desprovista de significación.

Se buscará entonces dividir las culturas en elementos aislables por abstracción, y establecer —no ya entre las culturas mismas, sino entre elementos de un mismo tipo, presentes en el seno de culturas distintas— estas relaciones de filiación y de diferenciación progresiva que el paleontólogo descubre en la evolución de las especies vivas. Para el etnólogo, dice Tylor, «el arco y la flecha forman una especie; la costumbre de deformar el cráneo de los niños es una especie; el hábito de agrupar los números en docenas es una especie. La distribución

3. Esto era verdad ya hacia fines del siglo XIX. Pero no debe olvidarse que, históricamente, el evolucionismo sociológico es anterior al otro.

4, L, A, White, .«Energy and the Evolution of Culture», *American Anthropologits,* vol. 45, 1943; «History, Evolutionism and Functionalism», *South Western Journal of Anthropology,* vol. 1, 1945; «Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures», *íd.,* vol. 3, 1947. [En castellano puede consultarse *La ciencia de la cultura,* Ediciones Paidós, Barcelona, 1983, y «El concepto de la evolución en la Antropología Cultural» en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico,* vol. V, n. 1, págs. 61-83, marzo de 1961, [E.]

geográfica de estos objetos y su transmisión de una región a otra deben ser estudiadas de la misma manera que los naturalistas estudian la distribución geográfica de sus especies animales o vegetales».[5] Pero nada es más peligroso que esta analogía. Porque aun cuando el desarrollo de la genética permita una superación definitiva de la noción de especie, si esta última ha sido válida y lo es todavía, ello se debe a que, efectivamente, del caballo nace el caballo, y que a través de un número suficiente de generaciones, *Equus caballus* es el descendiente real del *Hipparion*. La validez histórica de las reconstrucciones del naturalista tiene, en último análisis, la garantía del lazo biológico de la reproducción. Un hacha, en cambio, no engendra nunca otra hacha; entre dos útiles idénticos o entre dos útiles diferentes que posean una forma tan semejante como se quiera, hay y habrá siempre una discontinuidad radical derivada del hecho de que uno no ha nacido del otro, sino que cada uno de ellos ha nacido de un sistema de representaciones; así, por ejemplo, el tenedor europeo y el tenedor polinesio reservado para las comidas rituales no forman una especie, como tampoco la constituyen las pajillas por medio de las cuales el consumidor aspira una limonada en la terraza de un café, la «bombilla» para tomar el mate y los tubos para beber que usan, por razones mágicas, ciertas tribus americanas. Lo mismo ocurre en el terreno de las instituciones: no sería posible agrupar bajo el mismo rótulo la costumbre de matar a los ancianos por razones económicas y la de anticipar su partida a fin de no privarlos demasiado tiempo de las alegrías del más allá.

Cuando Tylor escribe: «Si de un conjunto de hechos puede inferirse una ley, el papel de la historia detallada queda enteramente superado. Si vemos que un imán atrae un trozo de hierro y si hemos logrado extraer la ley general según la cual el imán atrae el hierro, no vale la pena que profundicemos en la historia del imán en cuestión»,[6] nos encierra, en realidad, en un círculo. Porque, a diferencia del físico, el etnólogo sigue indeciso acerca de la determinación de los objetos que para él corresponden al imán y al hierro, y acerca de la posibilidad de identificar objetos que aparecen superficialmente como dos imanes o dos pedazos de hierro. Tan sólo una «historia detallada» le permitiría, en cada caso, superar sus dudas. La crítica de la noción de totemismo ha proporcionado, desde hace mucho tiempo, un excelente ejemplo de esta dificultad: si se limita su aplicación a los casos indudables, en los cuales la institución aparece con todos sus caracteres, estos casos son demasiado especiales para permitir la formulación de una ley de evolución religiosa; y si se hace una extrapolación a partir de unos pocos elementos resulta imposible saber, sin una «historia detallada» de las ideas religiosas de cada grupo, si la presencia de nom-

5. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, vol. I. pág. 7.
6. E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*. Londres, 1865, pág. 3.

bres animales o vegetales, o de tales o cuales prácticas o creencias relativas a especies animales o vegetales, se explica como vestigio de un sistema totémico anterior o por razones enteramente distintas como, por ejemplo, la tendencia lógico-estética del espíritu humano a concebir bajo forma de grupos los conjuntos —físico, biológico y social— que componen su universo. Un estudio clásico de Durkheim y Mauss ha mostrado la generalidad de esta tendencia.[7]

A este respecto, las interpretaciones evolucionista y difusionista tienen mucho en común. Por otra parte, Tylor había formulado y aplicado una junto a otra, y tanto una como otra se separan, asimismo, de los métodos del historiador. Este estudia siempre individuos, ya se trate de personas o acontecimientos o grupos de fenómenos individualizados por su posición en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, el difusionista puede romper las especies del comparatista, para intentar reconstruir individuos con los fragmentos tomados de distintas categorías: nunca obtiene otra cosa que un seudoindividuo, puesto que las coordenadas espaciales y temporales, en lugar de conferir al objeto una unidad real, resultan del modo como los elementos han sido elegidos y combinados entre sí. Al igual que los «estadios» del evolucionismo, los «ciclos» o los «complejos» culturales del difusionismo son el fruto de una abstracción que carecerá de testimonios de corroboración. Su historia no pasa de ser una historia conjetural e ideológica. Esta reserva se aplica inclusive a estudios más modestos y rigurosos como los de Lowie, Spier y Kroeber sobre la distribución de ciertos rasgos culturales en regiones limitadas de América del Norte.[8] Sin duda, la razón no es tanto el hecho de que jamás se podrá determinar, a partir de la posibilidad del ordenamiento sugerido, que las cosas hayan ocurrido efectivamente así; porque siempre es legítimo formular hipótesis y, al menos en algunos casos, los centros de origen y los itinerarios de difusión son altamente probables. Lo que produce decepción en estos estudios es más bien que no nos enseñen nada más sobre los procesos conscientes e inconscientes —traducidos en experiencias concretas individuales o colectivas—, por los cuales los hombres que no poseían una institución la han adquirido, ya sea por invención, por transformación de instituciones anteriores o por haberla recibido de fuera. Esta investigación nos parece, sin embargo, uno de los objetivos esenciales del etnógrafo tanto como del historiador.

* * *

7. E. Durkheim y M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification», *L'Année Sociologique*, vol. VI, 1901-1902.
8. R. H. Lowie, «Societies of the Hidatsa and Mandan Indians», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. II, 1913. L. Spier, «The Sun-Dance of the Plains Indians». íd., vol 16, 1921. A. L. Kroeber, «Salt, Dogs, Tobacco», *Anthropological Records*, Berkeley, vol. 6. 1941.

Nadie ha contribuido más que Boas a denunciar estas contradicciones. Un rápido análisis de su posición permitirá determinar en qué medida él pudo eludirlas, y preguntamos hasta qué punto no son inherentes a las condiciones del tra bajo etnográfico.

Ante la historia. Boas comienza por hacer declaración de humildad: «En lo que concierne a la historia de los pueblos primitivos, todo lo que los etnólogos han elaborado se reduce a reconstrucciones, y no puede ser otra cosa.»[9] Y a aquellos que le reprochan el no haber elaborado la historia de tal o cual aspecto de una civilización a la que ha consagrado, empero, la mayor parte de su vida, da esta respuesta heroica: «Desgraciadamente, no contamos con ningún hecho que arroje alguna luz sobre estos desarrollos.»[10] Una vez reconocidas estas limitaciones, es posible definir un método cuyo campo de aplicación estará sin duda circunscrito por las condiciones excepcionalmente desfavorables en que trabaja el etnólogo, pero del cual cabe esperar ciertos resultados. El estudio detallado de las costumbres y de su lugar en la cultura global de la tribu que las practica, junto a una exploración acerca de la distribución geográfica de las mismas en las tribus vecinas, permite determinar por un lado las causas históricas que han conducido a su formación, y por otro los procesos psíquicos que las han facilitado.[11]

La investigación, para ser legítima, debe ceñirse a una pequeña región, de fronteras claramente definidas, y las comparaciones no podrán ser extendidas más allá del área elegida como objeto de estudio. En efecto, si se carece de una cadena continua de hechos del mis mo tipo que permita vincular los actos extremos a través de toda una serie de intermediarios, la recurrencia de costumbres o instituciones análogas no puede ser tomada como prueba de contacto.[12] Sin duda no se obtiene nunca una certidumbre cronológica; es posible, con todo, alcanzar probabilidades muy altas, referentes a fenómenos o grupos de fenómenos limitados en extensión en el espacio y en el tiempo. Se ha podido reconstruir la evolución de las sociedades secretas de los kwakiutl sobre un periodo de medio siglo; han tomado forma ciertas hipótesis acerca de las antiguas relaciones entre las culturas del norte de Siberia y las del noroeste americano; los itinerarios seguidos por tal o cual tema mítico de la América del Norte han sido reconstruidos razonablemente.

Y, sin embargo, rara vez estas investigaciones rigurosas consiguen atrapar la historia: sus resultados, en el conjunto de la obra de Boas, aparecen más bien como negativos. Tanto en los pueblos del sudoeste

9. F. Boas, «History and Science in Anthropology. A. Reply», *American Anthropologist,* n.s., vol, 38, págs. 137-141, 1936.
10. *ídem.*
11. F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method in Anthropology,* 1896, en *Race, Language and Culture,* Nueva York, 1940, pag. 276.
12. *Loc. cit.,* pág. 277.

como en las tribus de Alaska y de la Columbia británica se comprueba que la organización social adquiere formas extremas y opuestas en ambos extremos del territorio considerado, y que las regiones intermedias presentan una serie de tipos transicionales. Así, por ejemplo, los pueblos occidentales poseen clanes matrilineales sin mitades; los del este, mitades patrilineales sin clanes. La parte norte de la costa del Pacífico se caracteriza por clanes poco numerosos y una floración de grupos locales poseedores de privilegios vigorosamente afirmados, mientras que la parte sur tiene una organización bilateral y grupos locales sin privilegios marcados.

¿Qué se puede concluir? ¿Que hay una evolución que lleva de un tipo a otro? Para que esta hipótesis fuera legítima sería necesario estar en condiciones de probar que uno de los tipos es más primitivo que el otro; que, dado el tipo primitivo, se produce necesariamente una evolución hacia la otra forma; por último, que esta ley opera más rígidamente en el centro de la región que en su periferia. Faltos de esta triple e imposible demostración, toda teoría de las supervivencias es inútil y, en este caso particular, los hechos no autorizan ninguna reconstrucción tendente a afirmar, por ejemplo, la anterioridad histórica de las instituciones matrilineales. «Todo cuanto cabe decir es que no pueden dejar de subsistir ciertos fragmentos de los desarrollos históricos arcaicos.» Pero si bien es posible y hasta probable que la inestabilidad inherente a las instituciones matrilineales las haya llevado a menudo, allí donde existen, a transformarse en instituciones patrilineales o bilaterales, de ello no resulta en modo alguno que siempre y en todas partes el derecho materno haya representado la forma primitiva.[13]

Este análisis crítico es decisivo, pero llevado a sus últimas consecuencias conduciría a un agnosticismo histórico comp leto. Para Boas, sin embargo, está dirigido más bien contra las pretendidas leyes universales del desenvolvimiento humano y las generalizaciones fundadas sobre lo que él llamó una vez «las posibilidades al 40 %»[14] y no contra un esfuerzo modesto y conscie nte de reconstitución histórica, con objetivos precisos y limitados. ¿Cuáles son, según él, las condiciones de tal esfuerzo? Boas reconoce que en etnología «las pruebas del cambio sólo pueden ser obtenidas por métodos indirectos», es decir, como en filosofía comparada, mediante un análisis de fenómenos estáticos y un estudio de la distribución que éstos representan.[15] Pero no se podría olvidar que, geógrafo por formación, discípulo de Ratzel, Boas tomó conciencia de su vocación etnológica durante su primer trabajo sobre el terreno, en la revelación, para él fulgurante, de la originali-

13. F. Boas, «Evolution or Diffusion?», *American Anthropologist,* n.s., vol. *26,* págs. 340-344. 1924.
14. F. Boas, «History and Science in Anthropology», *loc. cit.*
15. F, Boas, «The Methods of Ethnology», *American Anthropologist,* n.s., vol. 22, págs. 311-322, 1920.

dad, la particularidad y la espontaneidad de la vida social de cada grupo humano. Estas experiencias sociales, estas interacciones constantes del individuo sobre el grupo y del grupo sobre el individuo, jamás pueden deducirse: deben ser observadas o, corno Boas dijo cierta vez, «para comprender la historia no basta saber cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser lo que son».[16]

Estamos así en condiciones de definir el ritmo del pensamiento de Boas y de extraer su carácter paradójico. No sólo geógrafo por su formación universitaria, sino también físico, asigna a las investigaciones etnológicas un objeto científico y un alcance universal: «Boas decía a menudo que el problema consistía en determinar las relaciones entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo del hombre, según la forma que adopta en sociedades diferentes.»[17] Pero si soñaba en aplicar a este mundo subjetivo los métodos estrictos que había aprendido en la práctica de las ciencias naturales, reconocía al mismo tiempo la infinita diversidad de los procesos históricos por los cuales en cada caso dicho mundo se constituye. El conocimiento de los hechos sociales sólo puede resultar de una inducción, hecha a partir del conocimiento individual y concreto de grupos sociales localizados en el espacio y en el tiempo. Esta, a su vez, sólo puede resultar de la historia de cada grupo; y el objeto de los estudios etnográficos es tal que esta historia, en la inmensa mayoría de los casos, permanece fuera de nuestro alcance. De tal manera, para hacer la historia de sociedades sobre las cuales poseemos documentos que desalentarían al historiador, Boas aplica las exigencias del físico. Cuando b logra, sus reconstrucciones alcanzan verdaderamente la historia, pero una historia del instante fugitivo, el único que puede ser atrapado, una «microhistoria», que se relaciona tan poco con el pasado como la «macrohistoria» del evolucionismo y el difusionismo.[18]

Debido a este esfuerzo desesperado por superar exigencias contradictorias a fuerza de rigor, de trabajo y de ingenio, la altura monumental de la obra de Boas domina todos los desarrollos posteriores y continuará, sin duda, dominándolos por largo tiempo. En todo caso, los que se han producido en el transcurso de los últimos años sólo pueden comprenderse como tentativas por eludir el dilema que él había formulado, sin resolverse a reconocer a este dilema un carácter

16. *ídem.*
17. R. Benedict, «Franz Boas as an Ethnologist"», en «Franz Boas 1558-1942»; *Memoirs of the American Anthropological Association*, n. 61, 1943, pág. 27.
18. No nos referimos aquí a los trabajos arqueológicos de Boas, que corresponden a la arqueología, ni a sus investigaciones sobre la diseminación de ciertos temas mitológicos, que son investigaciones históricas hechas con ayuda de documentos etnográficos. De igual modo el doctor Rivet, al formular sus hipótesis acerca de la población primitiva de América, utiliza documentos arqueológicos, lingüísticos y etnográficos en una investigación que es, en sentido estricto, histórica; estas empresas deben ser examinadas desde el punto de vista histórico. Lo mismo puede decirse de, ciertos trabajos de Rivers.

ineluctable. Kroeber se ha esforzado por suavizar un poco los despiadados criterios de validez que Boas había impuesto a las reconstrucciones históricas, y observa, para justificar su método, que a fin de cuentas el historiador, no obstante hallarse mejor colocado que el etnólogo gracias al volumen de documentos de que dispone, está lejos de mostrarse tan exigente.[19] Malinowski y su escuela, junto con la casi totalidad de la escuela norteamericana contemporánea, se han orientado en una dirección inversa: puesto que la obra de Boas demuestra por sí misma hasta qué punto resulta decepcionante el intento de saber «cómo las cosas han llegado a ser lo que son», se renunciará a «comprender la historia» para transformar el estudio de las culturas en un análisis sincrónico de las relaciones entre sus elementos constitutivos en el presente. Toda la cuestión está en saber —como Boas lo ha señalado con profundidad— si el más penetrante análisis de una cultura singular que abarque la descripción de las instituciones y de sus relaciones funcionales y el estudio de los procesos dinámicos por los cuales cada individuo obra sobre su cultura y la cultura sobre el individuo, puede adquirir todo su sentido sin el conocimiento del desarrollo histórico que ha desembocado en las formas actuales.[20] Este punto esencial se destacará mejor en el análisis de un problema preciso.

II

Recibe el nombre de organización dualista un tipo de estructura social frecuente en América, Asía y Oceanía, caracterizada por la división del grupo social —tribu, clan o aldea— en dos mitades, cuyos miembros mantienen relaciones recíprocas que pueden extenderse desde la más íntima colaboración hasta una hostilidad latente, y que generalmente asocian ambos tipos de comportamiento. A veces, las mitades parecen tener como finalidad la regulación de los matrimonios: se dice entonces que son exogámicas. A veces su papel se limita a actividades religiosas, políticas, económicas, ceremoniales o simplemente deportivas, e inclusive sólo a tal o cual actividad en particular. En unos casos, la pertenencia a la mitad se transmite por línea materna; en otros, por línea paterna. La organización en mitades puede o no coincidir con la organización clánica. Puede ser simple o compleja; en esta última circunstancia intervienen varios pares de mitades que se entrecruzan, dotados de funciones diferentes. En suma, se conocen casi tantas formas de organización dualista como pueblos que la poseen, ¿Dónde comienza y dónde termina, así, esta organización? Eliminemos en seguida las interpretaciones evolucionista y difu-

19. A, L. Kroeber, «History and Science in Anthropology», *American Anthropologist,* n.s., vol. 37. págs. 539-569, 1935.
20. F. Boas «History and Science...», *loc. cit.*

sionista. La primera, que tiende a hacer de la organización dualista un estadio necesario del desarrollo de la sociedad, deberá ante todo determinar una forma simple, respecto de la cual las formas observadas serán realizaciones particulares, supervivencias o vestigios; luego, postular la presencia antigua de esta forma en pueblos donde nada atestigua que jamás haya existido una división en mitades. El difusionismo, por su parte, elegirá uno de los tipos observados, habitualmente el más rico y complejo, como representante de la forma primitiva de la institución, y asignará su origen a la región del mundo que mejor la ilustra; todas las otras formas serán el resultado de migraciones o préstamos a partir del centro común. En ambos casos se toma arbitrariamente un tipo entre todos aquellos que la experiencia proporciona y se lo convierte en modelo, para luego tratar de reducir a él todos los otros tipos por un método especulativo.

¿Se intentará, entonces, llevando al extremo un nominalismo boasiano, estudiar cada uno de los casos observados como otros tantos individuos? Es necesario comprobar, por una parte, que las *funciones* asignadas a la organización dualista no coinciden, y por otra parte, que la *historia* de cada grupo social muestra que la división en mitades procede de los más diversos orígenes.[21] La organización dualista puede resultar según los casos: de la invasión de una población por un grupo de inmigrantes; de la fusión, por razones que son a su vez variables (económicas, demográficas, ceremoniales), de dos grupos territorialmente vecinos; de la cristalización, bajo forma de institución, de las reglas empíricas destinadas a asegurar los intercambios matrimoniales en el seno de un grupo dado; de la repartición en el interior del grupo y con respecto a dos partes del año, dos tipos de actividad o dos fracciones de la población, de comportamientos antitéticos pero juzgados igualmente indispensables para el mantenimiento del equilibrio social, etcétera. De esta manera, se tenderá a destruir la noción de organización dualista considerándola una falsa categoría y, extendiendo este razonamiento a todos los otros aspectos de la vida social, se tenderá a negar las *instituciones* en exclusivo beneficio de las *sociedades.* La etnología y la etnografía (la primera, por lo demás, reducida a la segunda) sólo serían una historia que, debido a la ausencia de documentos escritos o figurados, tendría demasiada vergüenza de sí misma para atreverse a emplear su verdadero nombre.

* * *

Malinowski y sus sucesores han protestado con razón contra este renunciamiento. Pero cabe preguntarse si al prohibir toda historia con el pretexto de que la historia de los etnólogos no es lo bastante

21. R. H. Lowie, «American Culture History», *American Anthropologist,* n.s., vol. 42. 1940.

buena para preocuparse por ella, no han echado la soga tras el caldero. Porque una de dos: o bien los funcionalistas proclaman que toda investigación etnológica debe resultar del estudio minucioso de las sociedades concretas, de sus instituciones y de las relaciones que éstas mantienen entre sí y con las costumbres, creencias y técnicas; de las relaciones entre el individuo y el grupo, y de los individuos entre sí dentro del grupo; y en este caso hacen simplemente lo que Boas había recomendado, en estos mismos términos, desde 1895, y también, en la misma época, la escuela francesa con Durkheim y Mauss: hacer buena etnografía (Malinowski la ha hecho admirable al comienzo de su carrera, sobre todo con sus *Argonauts of Western Pacific).* Pero entonces no se ve en qué ha sido superada la posición teórica de Boas.

O bien los funcionalistas pretenden hallar en su ascetismo la salvación y, haciendo lo que todo buen etnógrafo debe hacer y hace —con la sola condición suplementaria de cerrar resueltamente los ojos a toda información histórica relativa a la sociedad considerada y a todo dato comparativo tomado de sociedades vecinas o alejadas—, intentan alcanzar de un solo golpe, replegados en su interioridad, por un milagro inusitado, esas verdades generales cuya posibilidad Boas nunca había negado (pero que él colocaba en la etapa final de una empresa tan vasta que todas las sociedades primitivas habrán desaparecido sin duda mucho antes de que dicha tarea haya podido progresar sensiblemente). Ahora bien, ésa es realmente la actitud de Malinowski; una prudencia tardía[22] no puede hacer olvidar tantas proclamas ambiciosas, y ésa es también la actitud de muchos etnólogos de la nueva generación a los que vemos negarse, antes de trabajar sobre el terreno, a todo estudio de las fuentes y a todo examen de la bibliografía de la región, con el pretexto de no malograr la maravillosa intuición que les permitirá alcanzar, en un diálogo intemporal con su pequeña tribu y por encima del contexto de reglas y costumbres altamente diferenciadas —cada una de las cuales posee, sin embargo, variantes inestimables en pueblos vecinos o alejados (pero ¿no es acaso Malinowski quien ha calificado de «herodotismo» la curiosidad por «las excentricidades primitivas del hombre»?)—,[23] verdades eternas sobre la naturaleza y la función de las instituciones sociales.

Cuando el investigador se limita al estudio de una sola región, es posible realizar un trabajo excelente; la experiencia prueba que las

22. B, Malinowski, «The Present State of Studies in Culture Contact», *África,* vol. 12, 1939, pág. 43.

23. B. Malinowski, «Culture as a Determinant of Behavior», en *Factors Determining Human Behavior,* Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, pág, 155. En la página siguiente habla también de «esas costumbres extravagantes y sórdidas» en las cuales se descubre a pesar de todo «un núcleo de principios prácticos y racionales». Es un retorno al siglo XVIII, pero a lo que éste tiene de malo. [Para este y los restantes problemas de teoría antropológica en Malinowski puede consultarse en castellano: Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura,* Barcelona, Edhasa, 1970 (N. del rev.)]

mejores monografías se deben generalmente a investigadores que han vivido y trabajado en una sola región. Pero entonces él se niega a toda conclusión sobre las otras, Cuando, por añadidura, se limita al instante presente de la vida de una sociedad, resultará en primer lugar víctima de una ilusión, porque todo es historia: lo que se ha dicho ayer es historia, lo que se ha dicho hace un minuto es historia. Pero, sobre todo, el investigador se condena a no conocer este presente, porque sólo el desarrollo histórico permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas. Y poquísima historia (porque tal es, desgraciadamente, el destino del etnólogo) vale más que nada de historia. ¿Cómo apreciar correctamente el papel —sorprendente, para los extranjeros— del aperitivo en la vida social francesa si se ignora el valor tradicional de prestigio atribuido desde la Edad Media a los vinos cocidos y sazonados? ¿Cómo analizar la costumbre moderna sin reconocer en ella vestigios de formas anteriores? Razonar de otra manera equivale a hacer imposible todo medio de formular una distinción que es, sin embargo, esencial: la distinción entre función primaria, que responde a una necesidad actual del organismo social, y función secundaria, que se mantiene sólo en razón de la resistencia del grupo renunciar a un hábito. Porque decir que una sociedad funciona es una trivialidad; pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo.

Este peligro de trivialidad que amenaza la interpretación funcíonalísta había sido oportunamente señalado, sin embargo, por Boas: "Subsiste siempre el peligro de que las vastas generalizaciones que se extraen del estudio de la integración cultural se reduzcan a lugares comunes.»[24] Debido a su universalidad, estos caracteres interesan al biólogo y al psicólogo; el papel del etnógrafo consiste en describir y analizar las diferencias que aparecen, tal como se manifiestan en las distintas sociedades; el del etnólogo, en dar cuenta de ellas. ¿Pero qué hemos aprendido de la «institución de la horticultura» (sic) cuando se nos dice que «está universalmente presente allí donde el medio es favorable a la explotación del suelo y el nivel social lo bastante elevado para permitir su existencia»?[25] ¿Y de la piragua de balancín, de sus múltiples formas y de las singularidades de su distribución, cuando se la define como aquella cuyas «disposiciones proporcionan el mayor grado de estabilidad, navegabilidad y comodidad de manejo compatibles con las limitaciones materiales y técnicas de las culturas oceánicas»?[26] ¿Y del estado de la sociedad en general, y de la infinita diversidad de usos y costumbres, cuando se nos pone frente a esta proposición: «Las necesidades orgánicas del hombre (el autor enu-

24. F. Boas, .«Some Problems of Methodology in the Social Sciences», en *The New Social Science,* Chícago, 1930, págs. 84-98.

25. B, Malinowski, «Culture», en *The Encyclopaedia of the Social Sciences,* Nueva York, 1935, vol. IV, pág. 625.

26. *ídem,* pág, 627.

mera: alimentación, protección, reproducción) proporcionan los imperativos fundamentales que conducen al desarrollo de la vida social»?[27] Estas necesidades son, empero, comunes al hombre y al animal. Parece posible creer que una de las tareas esenciales del etnógrafo consiste en describir y analizar las reglas complicadas de matrimonio en las diversas sociedades humanas, y las costumbres asociadas a ellas. Malinowski lo pone en duda: «Para hablar francamente, diré que los contenidos simbólico, representativo o ceremonial del matrimonio revisten una importancia secundaria para el etnólogo... La verdadera esencia del acto de matrimonio es que, gracias a una ceremonia muy simple o muy complicada, se otorga expresión pública, reconocida colectivamente, al hecho de que dos individuos entran en el estado de matrimonio.»[28] ¿Para qué trasladarse entonces a tribus lejanas? Las 600 páginas de la *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* ¿valdrían gran cosa si esto fuera todo lo que nos enseñan? ¿Será necesario, igualmente, tratar con ligereza el hecho de que ciertas tribus practiquen la libertad prenupcial y otras la castidad, con el pretexto de que estas costumbres se reducen a una sola función, que consiste en asegurar la permanencia del matrimonio?[29] Lo que interesa al etnólogo no es la universalidad de la función, que está lejos de ser indudable y que no podría ser afirmada sin un estudio atento de todas las costumbres del mismo orden *y de su desarrollo histórico,* sino precisamente el hecho de que las costumbres sean tan variables. Es verdad que una disciplina cuyo principal objetivo —si no el único— consiste en analizar e interpretar las diferencias se ahorra todas las dificultades si sólo toma en cuenta las semejanzas, pero automáticamente pierde todo medio de distinguir lo general, que pretende alcanzar, de lo trivial con lo cual se conforma.

* * *

Se dirá tal vez que estas desventuradas incursiones en el dominio de la sociología comparada son excepciones en la obra de Malinowski. Sin embargo, la idea de que la observación empírica de una sociedad cualquiera permite alcanzar motivaciones universales aparece en ella constantemente, como un elemento de corrupción que corroe y desva-

27. *Idem.* Por otra parte parece que, para Malinowski, no se impone distinción alguna cuando se pasa de lo general a lo especial: «La cultura, tal como la encontramos entre los masai, es un instrumento destinado a la satisfacción de las necesidades elementales del organismo.» En cuanto a los esquimales: «Tienen, frente a las cuestiones sexuales, la misma actitud que los masai. Poseen también un tipo más o menos parecido de organización social», *Culture as a Determinant of Behavior,* loc, cit, págs. 136 y 140.

28. B. Malinowski, Prefacio a H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia,* Londres, 1934, págs. 48-49.

29. B. Malinowski, «Culture», *loc. cit., pág.* 630.

loriza el alcance de observaciones cuya vivacidad y riqueza, por otra parte, son bien conocidas.

Las ideas de los indígenas de las islas Trobriand acerca del valor y el lugar respectivo de cada sexo dentro del cuerpo social son de una gran complejidad: sienten orgullo si cuentan con más mujeres que hombres en el clan, y amargura sí tienen menos; al mismo tiempo, consideran como algo indiscutible la superioridad masculina: los hombres poseen una virtud aristocrática de la que carecen sus compañeras. ¿Qué necesidad hay de oscurecer observaciones tan finas con la burda afirmación que las introduce contradiciéndolas? «Para que la familia se mantenga, más aún, para que exista, la mujer y el hombre son igualmente indispensables; en consecuencia, los indígenas consideran que ambos sexos poseen el mismo valor e importancia.»[30] La primera parte es una perogrullada, la segunda no está de acuerdo con los hechos registrados. Pocos estudios han retenido tanto la atención de Malinowski como el de la magia; a través de toda su obra se encuentra la tesis constante de que en el mundo entero,[31] como en las islas Trobriand, la magia interviene en «toda actividad o empresa importante cuyos resultados no están firmemente bajo el poder del hombre»,[32] Dejemos a un lado la tesis general y consideremos su aplicación al caso especial.

Los hombres trobriandeses, según se nos dice, emplean la magia en las siguientes ocasiones: horticultura, pesca, caza, construcción de canoas, navegación, escultura, brujería, meteorología; las mujeres en el aborto, el cuidado de los dientes, la fabricación de faldas de paja.[33] Estos trabajos no sólo representan apenas una pequeña fracción de aquellos «cuyos resultados no están firmemente bajo el poder del hombre», sino que además, desde este punto de vista, no son comparables entre sí. ¿Por qué las faldas de paja y no la preparación de las calabazas o la alfarería, cuya técnica, como se sabe, está muy sujeta al azar? ¿Se puede decretar sin más que un mejor conocimiento de la historia del pensamiento religioso en Melanesia, o bien hechos tomados de otras tribus, los cuales revelan el papel atribuido con frecuencia a la fibra vegetal como símbolo de un cambio de estado,[34] son inútiles para aclarar esta elección? Citaremos todavía dos textos que ilustran las contradicciones de este método intuitivo: en el libro sobre la vida sexual de los melanesios se nos informa que allí, corno en

30. B. Malinowski. *The Sexual Life of Savages in North- Western Melanesia.*, Londres-Nueva York, 1929, vol, I. pág. 29. [Trad. cast,: *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia,* Madrid, Javier Morata Ed, 1971,]

31. S. Malinowski, «Culture», *loc. cit.,* págs, 634 y s.

32. B. Malinowski. *The Sexual Life..., loc. cit.,* pág. 40.

33. *Idem,* págs. 43-45.

34. F. Boas. *The Social Orgarnization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.* Washington, 1895. M. Griaule, *Masques Dogons,* París, 1938; «Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons», *Psyché,* 1947, vol. 2.

otras partes, uno de los principales móviles del matrimonio es «la inclinación natural de todo hombre que ha pasado la primera juventud a tener una casa y un hogar propios... y... un deseo natural (*natural longing)* de tener hijos».[35] Sin embargo, en *Sex and Repression* —que proporciona un comentario teórico sobre el trabajo de campo— se puede leer lo que sigue: «Subsiste aún en el hombre la necesidad de ser un protector afectuoso e interesado de la mujer embarazada. Pero del hecho de que en la mayor parte de las sociedades... el hombre rehúsa aceptar toda responsabilidad por su prole a menos que la sociedad se lo imponga, se desprende muy claramente que los mecanismos innatos han desaparecido.»[36] ¡Se trata, en verdad, de una curiosa inclinación natural

Los continuadores de Malinowski no se han liberado, por desgracia, de esta curiosa mezcla de dogmatismo y empirismo que contamina todo su sistema. Cuando Margaret Mead, por ejemplo, caracteriza tres sociedades vecinas de Nueva Guinea según las formas relativas y complementarias que presentarían en cada una de ellas las relaciones entre los sexos (hombre bondadoso, mujer bondadosa; hombre agresivo, mujer agresiva; mujer agresiva, hombre bondadoso), la elegancia de esta construcción nos resulta admirable.[37] Pero la sospecha de simplificación y de apriorismo se precisa en presencia de otras observaciones que subrayan la existencia de una piratería específicamente femenina entre los arapesh.[38] Y cuando la misma autora clasifica las tribus norteamericanas en competitivas, cooperativas e individualistas,[39] permanece tan alejada de una auténtica taxonomía como lo estaría el zoólogo que definiera las especies agrupando los animales según sean solitarios, gregarios o sociales.

En realidad, cabe preguntarse si todas estas construcciones apresuradas, que nunca consiguen más que hacer de las poblaciones estudiadas «reflejos de nuestra propia sociedad»[40] de nuestras categorías y de nuestros problemas, no derivan, como había percibido agudamente Boas, de una sobrestimación del método histórico antes que de la actitud contraria. Porque, a fin de cuentas, los que formularon el método funcionalista eran historiadores. Al enumerar el conjunto de rasgos característicos de un cierto estado de la sociedad romana,

35. B. Malinowski, *loc. cit.,* vol. I, pág. 81,

36. B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society,* Londres-Nueva York, 1927, pág. 204. [Trad. cast.: *Sexo y represión en la sociedad primitiva,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.]

37. M. Mead, Sex *and Temperament in The Primitive Societies,* Nueva York, 1935, pág. 279. [Trad, cast.: *Sexo y temperamento en la sociedad primitiva.,* Barcelona, Laia, 1973.]

38. R F, Fortune, «Arapesh Warfare», *American Anthropologist,* n.s., vol. 41, 1939.

39. M. Mead (comp.), *Competition and Cooperation among Primitive Peoples,* Londres-Nueva York, 1937, pág. 461.

40. F. Boas, «History and Science..,», *loc. cit.*

Hauser agregaba, en 1903: «Todo esto forma en su conjunto un *complexus* imposible de desgarrar; estos hechos se explican todos los unos por los otros en mucho mayor medida que la evolución de la familia romana se explica por la evolución de la familia judía, china o azteca.»[41] Esto podría haber sido firmado por Malinowski, con la sola diferencia de que Hauser añade a las instituciones los acontecimientos. Y su afirmación exige sin duda una doble reserva: porque lo que es cierto de la *evolución* no lo es igualmente de la *estructura* y, para el etnólogo, los estudios comparados pueden compensar, en cierta medida, la ausencia de documentos escritos. Con todo, la paradoja subsiste: la crítica de las interpretaciones evolucionista y difusionista nos ha mostrado que cuando el etnólogo cree hacer historia, hace lo contrarío de la historia; y cuando se imagina no hacerla, se conduce como un buen historiador, limitado por la insuficiencia misma de los documentos.

III

En efecto, ¿cuáles son las diferencias entre el método de la etnografía (tomando este término en el sentido estricto definido al comienzo) y el de la historia? Ambas estudian *otras* sociedades que no son esta en que vivimos. Que tal alteridad resulte de una distancia en el tiempo (tan pequeña como se quiera) o de una distancia en el espacio o también de una heterogeneidad cultural, ello constituye un rasgo secundario en comparación con la semejanza de las posiciones. ¿Qué objetivo tienen ambas disciplinas? ¿Consiste en la reconstrucción exacta de lo que ha ocurrido u ocurre en la sociedad estudiada? Afirmarlo sería olvidar que, en ambos casos, nos hallamos frente a sistemas de representaciones que difieren para cada miembro del grupo y que, tomados todos en conjunto, difieren de las representaciones del investigador. El mejor estudio etnográfico no transformará jamás al lector en un indígena. La Revolución de 1789 vivida por un aristócrata no es el mismo fenómeno que la Revolución de 1789 vivida por un *sans-culotte,* y ni una ni otra podrían jamás corresponder a la Revolución de 1789 pensada por un Michelet o por un Taine. Todo lo que el historiador y el etnógrafo consiguen hacer —y todo lo que se les puede exigir— es ampliar una experiencia particular hasta alcanzar las dimensiones de una experiencia más general, que por esta misma razón resulta accesible *como experiencia* a hombres de otro país o de otro tiempo. Y ambos lo logran bajo las mismas condiciones: ejercicio, rigor, simpatía, objetividad.

¿Cómo proceden? Aquí es donde comienza la dificultad. Porque a

41. H. Hauser, loc, cít., pág. 414. Se pueden encontrar declaraciones análogas en las obras metodológicas de H. Berr, L. Febvre y H. Pirenne,

menudo se ha opuesto la historia a la etnografía —inclusive en la Sorbona— con el pretexto de que la primera descansa en el estudio y la crítica de documentos debidos a numerosos observadores, documentos que es posible confrontar y combinar, mientras que la segunda se reduciría, por definición, a la observación hecha por un solo individuo.

A esta crítica se puede contestar que el mejor medio de conseguir que la etnografía supere este obstáculo consiste en multiplicar los etnógrafos. Ciertamente, no se logrará este resultado desanimando las vocaciones con objeciones infundadas. Por otra parte, el desarrollo mismo de la etnografía ha quitado toda vigencia al argumento: hoy en día son pocos los pueblos que no hayan sido estudiados por numerosos investigadores, y cuya observación, efectuada desde diferentes puntos de vista, no se extienda a lo largo de varias decenas de años, a veces inclusive de varios siglos. Por lo demás, ¿qué otra cosa hace el historiador sino rodearse del testimonio de etnógrafos aficionados, tan alejados, a menudo, de la cultura que describen como el investigador moderno lo está de los polinesios o los pigmeos? Si Heródoto, Diodoro, Plutarco, Saxo Grammaticus y Néstor hubieran sido etnógrafos profesionales, informados de los problemas, habituados a las dificultades de la investigación, ejercitados en la observación objetiva, ¿habría por esto avanzado menos el historiador en su conocimiento de la Europa antigua? Lejos de desconfiar de los etnógrafos, el historiador preocupado por el porvenir de su ciencia debería, por el contrario, hacer votos por ellos.

Pero el paralelismo metodológico que se pretende trazar entre etnografía e historia para oponer la una a la otra es ilusorio. El etnógrafo es un individuo que recoge los hechos y los presenta (si es un buen etnógrafo) de acuerdo con las mismas exigencias que rigen para el historiador. El papel del historiador consiste en utilizar estos trabajos cuando las observaciones, escalonadas a lo largo de un período suficiente de tiempo, se lo permiten; éste es también el papel del etnólogo, cuando observaciones de un mismo tipo, relativas a un número suficiente de regiones distintas, lo hacen posible. En todos los casos, el etnógrafo establece documentos que pueden ser útiles al historiador. Y si los documentos existen ya, y el etnógrafo decide integrar su trabajo con la sustancia de los mismos, ¿no debe acaso el historiador envidiarle el privilegio —a condición, naturalmente, de que el etnógrafo tenga un buen método histórico— de hacer la historia de una sociedad de la cual posee una experiencia vivida?

El debate se reduce, pues, al problema de las relaciones entre la historia y la etnología en sentido estricto. Nos proponemos mostrar que la diferencia fundamental entre ambas no es de objeto ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor comprensión del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los

procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes.

. . .

Que la etnología deriva su originalidad de la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos se desprendía ya, bien que de manera todavía confusa y equívoca, de una fórmula de Tylor. Tras haberla definido como el estudio «de la cultura o civilización», Tylor describía la etnología como un conjunto complejo en el que se ubican «los conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y todas las demás aptitudes o hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad».[42] Ahora bien, es sabido que en la mayoría de bs pueblos primitivos es muy difícil obtener una justificación moral o una explicación racional de una costumbre o de una institución: el indígena interrogado se conforma con responder que las cosas han sido siempre así, que tal fue la orden de los dioses o la enseñanza de los antepasados. Cuando se encuentran interpretaciones, éstas tienen siempre el carácter de racionalizaciones o elaboraciones secundarias: no cabe duda de que las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre o se comparte una creencia están muy alejadas de aquellas que se invocan para justificarla. Aun en nuestra sociedad, cada uno observa escrupulosamente las maneras en la mesa, los usos sociales, las reglas indumentarias y muchas de nuestras actitudes morales, sin someter su origen y su función reales a un examen reflexivo. Actuamos y pensamos por hábito, y la resistencia inusitada que se opone a las derogaciones, por mínimas que ellas sean, no proviene tanto de una voluntad deliberada de mantener ciertas costumbres cuyas razones se comprenden, cuanto de la inercia. Sin duda, el desarrollo del pensamiento moderno ha favorecido la crítica de las costumbres. Pero este fenómeno no constituye una categoría extraña al estudio etnológico: es más bien su resultado, si es verdad que su principal origen se encuentra en la formidable toma de conciencia etnográfica que suscitó en el pensamiento occidental el descubrimiento del Nuevo Mundo. Aún hoy, las elaboraciones secundarias, apenas formuladas, tienden a adquirir la misma expresión inconsciente. Con una singular rapidez, que muestra claramente que se trata de una propiedad intrínseca de ciertos modos de pensar y de obrar, el pensamiento colectivo asimila aquellas interpretaciones que parecieron las más audaces: prioridad del derecho maternal, animismo o, más recientemente, psicoanálisis, para resolver de manera automática problemas cuya naturaleza es, al parecer, escapar perpetuamente tanto a la voluntad como a la reflexión.

42. E. B. Tylor, *Primitive Culture, loc. cit.*, vol. I. pág. 1.

Corresponde a Boas el mérito de haber definido, con una lucidez admirable, la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales, en páginas donde los asimila desde este punto de vista al lenguaje, anticipando así el desarrollo ulterior del pensamiento lingüístico y un futuro etnológico cuyas promesas comenzamos apenas a entrever. Después de haber señalado que la estructura de la lengua permanece desconocida para quien la habla hasta el advenimiento de una gramática científica, y que, inclusive entonces, ella sigue modelando el discurso fuera de la conciencia del sujeto, a cuyo pensamiento impone cuadros conceptuales que son tomados como categorías objetivas, Boas agregaba: «La diferencia esencial entre los fenómenos lingüísticos y los demás fenómenos culturales es que los primeros no emergen nunca a la conciencia clara, mientras que los segundos, si bien tienen igual origen inconsciente, se elevan a menudo hasta el nivel del pensamiento consciente, dando lugar así a razonamientos secundarios y a reinterpretaciones. »[43] Pero esta diferencia de grado no disimula su identidad profunda, ni disminuye el valor ejemplar que el método lingüístico posee para las investigaciones etnológicas. Por el contrario: «La gran ventaja de la lingüística a este respecto es que, en conjunto, las categorías del lenguaje permanecen inconscientes; debido a ello es posible seguir el proceso de su formación sin que intervengan, de manera engañosa y molesta, las interpretaciones secundarias, frecuentes hasta tal punto en etnología que pueden llegar a oscurecer irremediablemente la historia del desarrollo de las ideas.»[44]

Sólo los resultados de la fonología moderna permiten apreciar el enorme alcance de estas tesis, formuladas ocho años antes de la publicación del *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, que debía preparar su advenimiento. La etnología, sin embargo, no las ha aplicado todavía. Porque Boas, que las empleó plenamente para fundar la lingüística norteamericana y pudo con ellas refutar concepciones teóricas hasta ese momento fuera de duda,[45] dio pruebas, en lo que concierne a la etnología, de una timidez que ha frenado siempre a sus sucesores.

En efecto, el análisis etnográfico de Boas, incomparablemente mas honesto, sólido y metódico que el de Malinowski, se mantiene aún, al igual que el de este último, en el nivel del pensamiento consciente de los individuos. Sin duda alguna, Boas evita retener las raciona-

43. F. Boas (comp.), *Handbook of American Indian Languages,* Bureau of American Ethnology, boletín n. 40, 1911 (1908), parte I, pág. 67.

44. *Idem.*, págs, 70-71,

45. En una época en que la lingüística indoeuropea cree todavía firmemente en la teoría de la «lengua madre». Boas demuestra que ciertos rasgos, comunes a varias lenguas americanas, pueden resultar tanto de un origen común como de la formación secundaria de áreas de afinidades. Es necesario esperar a Trubetzkoy para ver la misma hipótesis aplicada a los hechos indoeuropeos.

lizaciones secundarias y las reinterpretaciones, las cuales conservan un imperio tal sobre Malinowski que éste logra eliminar las de los indígenas sólo para reemplazarlas por las suyas propias. Boas sigue empleando, sin embargo, las categorías del pensamiento individual; en su escrupulosidad científica, solamente alcanza a descarnarlo y a despojarlo de sus resonancias humanas. Restringe la extensión de las categorías que compara y no las traslada a un nuevo plano; cuando el trabajo de fragmentación le parece imposible, se niega a comparar, Y no obstante, lo que legitima la comparación lingüística es algo más, y algo diferente, que una segmentación: es un análisis real. De las palabras, el lingüista extrae la realidad fonética del fonema; de éste, la realidad lógica de los elementos diferenciales.[46] Y cuando ha reconocido la presencia de los mismos fonemas o el empleo de los mismos pares de oposiciones en varias lenguas distintas, no compara entre sí seres individualmente distintos; es el mismo elemento, el mismo fonema, el que garantiza, en este nuevo plano, la identidad profunda de objetos empíricamente diferentes. No se trata de dos fenómenos semejantes, sino de uno solo. El pasaje de lo consciente a lo inconsciente está acompañado de un progreso de lo especial hacia lo general.

En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación sino a la inversa. Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados[47] —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis.

* * *

¿Cómo llegar a esta estructura inconsciente? Aquí convergen el método etnológico y el método histórico. Resulta inútil invocar en este caso el problema de las estructuras diacrónicas, para las cuales los conocimientos históricos son evidentemente indispensables. Ciertos desarrollos de la vida social traen consigo sin duda una estructura diacrónica; pero el ejemplo de la fonología enseña a los etnólo-

46. R. Jakobson, -Observations sur le classement phonologique des consonnes-, *Proceedings of the Third International* Congress *of Phonetic Sciences,* Gante, 1938.

47. Véase nuestro articulo «L'efficacité symbolique». *Revue de l'histoire des religións,* n. 385. I, 1949 (capítulo 10 de este volumen).

gos que este estudio es más complejo —y plantea otros problemas— que el de las estructuras sincrónicas[48] que ellos apenas comienzan a emprender. Sin embargo, inclusive el análisis de las estructuras sincrónicas implica un constante recurrir a la historia. Únicamente ésta permite extraer, al poner de manifiesto instituciones que se transforman, la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanente a través de una sucesión de acontecimientos. Retomemos el problema de la organización dualista, que recordamos más arriba; si uno se resiste a ver en ella un estadio universal del desarrollo de la sociedad o un sistema inventado en un solo lugar y en un solo momento y si, al mismo tiempo, siente con demasiada claridad lo que todas las instituciones dualistas poseen en común como para resignarse a considerarlas productos heteróclitos de historias únicas e incomparables, queda la posibilidad de analizar cada sociedad dualista para encontrar, detrás del caos de reglas y costumbres, un esquema único, presente y activo en contextos locales y temporales diferentes. Este esquema no podrá corresponder ni a un modelo particular de la institución, ni a un agrupamiento arbitrario de caracteres comunes a varias de sus formas. Se reduce a ciertas relaciones de correlación y de oposición, inconscientes sin duda aun para los pueblos de organización dualista, pero que, por su carácter inconsciente, deben estar por igual presentes en aquellos pueblos que jamás han conocido esta institución.

Así, por ejemplo, los mekeo, los motu y los koita de Nueva Guinea, cuya evolución social ha podido ser reconstruida por Seligman a lo largo de un período de tiempo bastante considerable, poseen una organización de gran complejidad que múltiples factores históricos ponen en cuestión constantemente. Guerras, migraciones, cismas religiosos, presión demográfica y disputas de prestigio, hacen desaparecer clanes y aldeas o suscitan la aparición de nuevos grupos. Y sin embargo, estos participantes cuya identidad, número y repartición no cesan de modificarse se encuentran siempre unidos por relaciones de contenido igualmente variable, pero cuyo carácter formal se mantiene a través de todas las vicisitudes; la relación de *ufuapie,* sea económica, jurídica, matrimonial, religiosa o ceremonial, agrupa por pares, en el nivel del clan, del subclán o de la aldea, las unidades sociales obligadas a prestaciones recíprocas. En ciertas aldeas del Assam descritas por Ch. van Fürer-Haimendorf, las disputas entre muchachos y muchachas de una misma aldea o los antagonismos entre aldeas vecinas comprometen frecuentemente los intercambios matrimoniales. Como consecuencia de estas discordias, tal o cual grupo se retira o bien, a veces, es exterminado; pero el ciclo se restablece en cada caso, ya sea por medio de una reorganización de la estructura del inter-

48. R. Jakobson, «Prinzipien der Historischen Phonologie», en *Travaux du Cercle Linguistique de Prague,* vol. IV.

cambio, ya por la admisión de nuevos participantes. Por último, los mono y los yokut de California, algunas de cuyas aldeas poseen organización dualista y otras la ignoran, permiten estudiar cómo un esquema social idéntico puede realizarse dentro o fuera de una forma institucional precisa y definida. En todos estos casos, hay algo que se conserva y que la observación histórica, permite extraer progresivamente mediante una especie de filtrado que deja pasar lo que podría llamarse el contenido lexicográfico de las instituciones y las costumbres, reteniendo solamente los elementos estructurales. En el caso de la organización dualista, estos elementos son, al parecer, tres: exigencia de la regla; noción de reciprocidad considerada como una forma que permite integrar inmediatamente la oposición entre el yo y el otro; carácter sintético del don. Estos factores se encuentran en todas las sociedades consideradas y al mismo tiempo dan cuenta de prácticas y costumbres menos diferenciadas que, de esta manera, aparecen, aun en pueblos sin organización dualista, como respondiendo a la misma función que ésta.[49]

La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero si les dedica la misma atención apasionada que el historiador, es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no es ilimitado: el repertorio de estas posibilidades y las relaciones de compatibilidad o de incompatibilidad que cada una de ellas mantiene con todas las demás proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En este sentido, la célebre fórmula de Marx: «los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen» justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo término, la etnología. Al mismo tiempo, muestra que ambos caminos son indisociables.

* * *

Si bien el etnólogo consagra principalmente su análisis a los elementos inconscientes de la vida social, sería absurdo suponer que el historiador los ignora. Sin duda, éste pretende antes que nada dar cuenta de los fenómenos sociales en función de los acontecimientos en los cuales se encarnan y de la manera como los individuos los han pensado y vivido. Pero en su avance progresivo para alcanzar y ex-

49. C. Lévi-Strauss, *Les estructures elemantaires de la parenté,* París, PUF, 1949, caps, VI y VII. (Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco,* México, Paidós, 1983.)

plicar aquello que ha aparecido a los hombres como la consecuencia de sus propias representaciones y actos (o de las representaciones y los actos de algunos de ellos), el historiador sabe bien, e inclusive cada vez mejor, que debe echar mano de todo el aparato de elaboraciones inconscientes. Hemos dejado atrás la época de una historia política que se contentaba con enhebrar cronológicamente las dinastías y las guerras al hilo de las racionalizaciones secundarias y las reínterpretaciones. La historia económica es, en gran medida, la historia de operaciones inconscientes. Todo buen libro de historia —y citaremos un gran libro— está así impregnado también de etnología. En su *Probléme de l'incroyance au XVI' siécle,* Lucien Febvre recurre constantemente a actitudes psicológicas y estructuras lógicas que el estudio de los documentos, de igual modo que el de los textos indígenas, sólo permite alcanzar indirectamente, porque ellas han escapado siempre a la conciencia de quienes hablaban y escribían: ausencia de nomenclatura y de unidades de medida, representación imprecisa del tiempo, caracteres comunes a varias técnicas, etcétera.[50] Todas estas indicaciones son tanto etnológicas cuanto históricas, porque van más allá de los testimonios, ninguno de los cuales se sitúa —y por razones obvias— en este plano.

Sería, pues, inexacto decir que por el camino del conocimiento del hombre, que lleva del estudio de los contenidos conscientes al de las formas inconscientes, el historiador y el etnólogo avanzan en direcciones opuestas; ambos siguen el mismo rumbo. Que el movimiento que realizan de consuno les aparezca, a cada uno, bajo modalidades diferentes —para el historiador, pasaje de lo explícito a lo implícito; para el etnólogo, de lo particular a lo universal— no altera la identidad del itinerario fundamental. Colocados en un camino por donde efectúan, en el mismo sentido, igual recorrido, sólo difiere su respectiva orientación: el etnólogo marcha hacia adelante, tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás ignora, un sector cada vez mayor del inconsciente hacia el cual se dirige, mientras que el historiador avanza, por decirlo así, mirando hacia atrás, los ojos fijos en las actividades concretas y particulares, de las cuales se aleja únicamente para considerarlas desde una perspectiva más rica y más completa. De todos modos, la solidaridad de las dos disciplinas —verdadero Jano bifronte— es lo que permite conservar a la vista la totalidad del recorrido.

Una observación final precisará nuestro pensamiento. Se distingue tradicionalmente la historia de la etnología por la ausencia o la presencia de documentos escritos en las sociedades que una y otra respectivamente estudian. Si bien la distinción no es falsa, no nos parece esencial, pues se deriva más bien de los caracteres profundos que hemos tratado de determinar, y no los explica. La ausencia

50. L. Febvre, *Le probléme de l'incroyance au XVI' siécle,* 2° ed., París, 1946.

de documentos escritos en la mayoría de las sociedades primitivas ha obligado sin duda al etnólogo a desarrollar métodos y técnicas adecuados al estudio de actividades que permanecen, como consecuencia de ello, imperfectamente conscientes en todos los niveles en que se expresan. Sin embargo —dejando a un lado el hecho de que esa limitación puede ser superada a menudo por la tradición oral, tan rica en ciertos pueblos de África y Oceanía— no debe pensarse que se trata de una barrera rígida. La etnología se interesa por poblaciones que conocen la escritura: el antiguo México, el mundo árabe, el Extremo Oriente; por otra parte, ha podido elaborarse la historia de pueblos que han ignorado siempre la escritura como, por ejemplo, los zulúes. Se trata entonces, también aquí, de una diferencia de orientación y no de objeto; de dos maneras de organizar datos que son menos heterogéneas de lo que aparentan. El interés del etnólogo recae sobre todo en lo que no está escrito, no tanto porque los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, sino porque su objeto de interés difiere de todo aquello que habitualmen-te los hombres piensan en fijar sobre la piedra o el papel.

Hasta el presente, una distribución de tareas justificada por antiguas tradiciones y por las necesidades del momento ha contribuido a confundir los aspectos teórico y práctico de la distinción, y de esa manera a separar más de lo conveniente la etnología de la historia. Sólo cuando ambas aborden conjuntamente el estudio de las sociedades contemporáneas, se podrán apreciar plenamente los resulta-dos de su colaboración y se llegará a la convicción de que, en ese caso como en los demás, nada puede la una sin la otra.

LENGUAJE Y PARENTESCO

CAPÍTULO 2

EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL EN LINGÜÍSTICA Y EN ANTROPOLOGÍA[1]

En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis. Esta situación privilegiada entraña algunas obligaciones; el lingüista verá que, a menudo, investigadores de disciplinas vecinas pero diferentes se inspiran en su ejemplo e intentan seguir su camino. «Nobleza obliga»: una revista de lingüística como *Word* no puede limitarse a ilustrar tesis y puntos de vista estrictamente lingüísticos; se obliga también a recibir a psicólogos, sociólogos y etnógrafos ansiosos de aprender de la lingüística moderna la ruta que conduce al conocimiento positivo de los hechos sociales. Como hace ya veinte años escribía Marcel Mauss: «Ciertamente, la sociología habría avanzado mucho más de haber procedido en todos los casos imitando a los lingüistas.»[2] La estrecha analogía de método que existe entre ambas disciplinas les impone un particular deber de colaboración.

Después de Schrader[3] es inútil demostrar cuál es la asistencia que la lingüística puede aportar al sociólogo en el estudio de los problemas de parentesco. Son lingüistas y filólogos (Schrader, Rose)[4] quienes han mostrado que la hipótesis de vestigios matrilineales en la familia antigua —hipótesis a la que se aferraban aún entonces

1. Publicado con igual título en *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York,* vol. I, n. 2, agosto de 1945, pags. 1-21,
2. «Rapports réels et pratiques...» en *Sociologie et Anthropologie,* París, 1951.
3. O. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples,* traducción inglesa de F. O. Jevons, Londres, 1890, capítulo XII, 4.° parte.
4. O. Schrader, loc. cit.; H. J. Rose, «On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece», *Folklore,* 22, 1911. Sobre este problema, véanse también las obras más recientes de G. Thomson, partidario de la hipótesis de supervivencias matrilineales.

tantos sociólogos— era improbable. El lingüista proporciona al sociólogo etimologías que permiten establecer, entre ciertos términos de parentesco, lazos no perceptibles de manera inmediata. El sociólogo, inversamente, puede hacer conocer al lingüista costumbres, reglas positivas y prohibiciones que permiten comprender la persistencia de ciertos rasgos del lenguaje o la inestabilidad de términos o de grupos de términos. En el transcurso de una reciente sesión del Círculo Lingüístico de Nueva York, Julien Bonfante ilustraba este punto de vista recordando la etimología del nombre del tío en ciertas lenguas romances; el griego ?e??? da en italiano, español y portugués, *zio* y *tío;* Bonfante añadía que en ciertas regiones de Italia, el tío se llama *barba*. La «barba», el «divino» tío, ¡cuántas sugestiones aportan estos términos al sociólogo! Vienen a la memoria de inmediato las investigaciones del deplorado Hocart sobre el carácter religioso de la relación avuncular y el robo del sacrificio por los parientes maternos.[5] Sea cual fuere la interpretación que convenga dar a los hechos recogidos por Hocart (la suya no es, por cierto, enteramente satisfactoria), es indudable que el lingüista colabora en la solución del problema al revelar, en el vocabulario contemporáneo, la persistencia tenaz de relaciones desaparecidas. Al mismo tiempo, el sociólogo explica al lingüista las razones de su etimología y confirma su validez. Hace menos tiempo, encarando el problema como lingüista, Paul K. Benedict ha podido hacer una contribución importante a la sociología familiar de los sistemas de parentesco del sur de Asia.[6] Al proceder de esta manera, no obstante, lingüistas y sociólogos siguen adelante independientemente por sus respectivas vías. Sin duda hacen un alto de tanto en tanto con el fin de comunicarse ciertos resultados; pero éstos provienen de itinerarios diferentes, y no se hace ningún esfuerzo por conseguir que un grupo aproveche los progresos técnicos y metodológicos alcanzados por el otro. Esta actitud podía explicarse en una época en que la investigación lingüística se apoyaba sobre todo en el análisis histórico. Con respecto a la investigación etnológica tal como se practicaba durante ese mismo período, la diferencia no era de naturaleza sino más bien de grado. Los lingüistas tenían un método más riguroso; sus resultados estaban mejor establecidos; los sociólogos podían inspirarse en su ejemplo «renunciando a tomar como base de sus clasificaciones la consideración en el espacio de las especies actuales».[7] Pero, después de todo, la antro-

5. A. M. Hocart, «Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific», *American Anthropologist.* n.s., vol, 17, 1915; «The Uterine Nephew», *Man, 23*, 1923, n, 4; «The Cousin in Vedic Ritual». *Indian Antiquary,* vol. 54, 1925; etc."

6. P. K. Benedict, «Tibetan and Chinese Kinship Terms», *Harvard Journal of Asiatic Studies,* 6, 1942; «Studies in Thai Kinship Terminology», *Journal of the American Oriental* Society, 63, 1943.

7. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la. philosophie occidentale,* II, París, 1927, pág. 562.

pología y la sociología sólo esperaban lecciones de la lingüística; nada permitía adivinar una revelación.[8]

El nacimiento de la fonología ha trastornado violentamente esta situación. Ella no solamente ha renovado las perspectivas lingüísticas: una transformación de esta magnitud no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede dejar de cumplir, respecto de las ciencias sociales, el mismo papel que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas. ¿En qué consiste esta revolución, cuando tratamos de analizarla en sus consecuencias más generales? N. Trubetzkoy, el ilustre maestro de la fonología, nos proporcionará la respuesta a esta pregunta. En un articulo-programa,[9] Trubetzkoy reduce en suma el método fonológico a cuatro pasos fundamentales: en primer lugar la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su estructura *inconsciente;* rehusa tratar los *términos* como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las *relaciones* entre los términos; introduce la noción de *sistema:* «la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema; ella *muestra* sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura»;[10] finalmente, busca descubrir *leyes generales,* ya sea que las encuentre por inducción o bien: «deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto».[11]

De esta manera y por primera vez, una ciencia social logra formular relaciones necesarias. Tal es el sentido de la última frase de Trubetzkoy, mientras que las reglas precedentes muestran cómo debe operar la lingüística para obtener ese resultado. No nos corresponde mostrar aquí que las pretensiones de Trubetzkoy son justificadas; la gran mayoría de los lingüistas modernos parece que están bastante de acuerdo a ese respecto. Pero cuando un acontecimiento de tal importancia se produce en una de las ciencias del hombre, los representantes de las disciplinas vecinas no sólo pueden sino que deben verificar 'inmediatamente sus consecuencias y su aplicación posible a hechos de otro orden.

Se abren entonces nuevas perspectivas. No se trata ya de una cooperación ocasional por la cual el lingüista y el sociólogo, trabajando cada uno en su rincón, se arrojan de tanto en tanto aquello que cada uno encuentra y que puede interesar al otro. En el estudío de los problemas de parentesco (y sin duda también en el estudio de

8. Entre 1900 y 1920, los fundadores de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure y Antoine Meillet, se colocan decididamente bajo el patrocinio de los sociologos. Sólo después de 1920, Marcel Mauss comienza, como dicen los economistas, a invertir la tendencia.

9. N. Trubetzkoy, «La phonologie actuelle», en *Psychologie du langage*, París, 1933.

10. *Op.* cit., pág. 243.

11. *Ibíd.*

otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación sólo a condición de integrarse en sistemas; los «sistemas de parentesco», como los «sistemas fonológicos», son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente; la recurrencia, en fin, en regiones del mundo alejadas unas de otras y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes semejantes prescritas entre ciertos tipos de parientes, etcétera, permite creer que, tanto en uno como en otro caso, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultos. El problema se puede formular entonces de la siguiente manera: en *otro orden de realidad,* los fenómenos de parentesco son fenómenos *del mismo tipo* que los fenómenos lingüísticos. Utilizando un método análogo *en cuanto a la forma* (si no es en cuanto al contenido) al método introducido, por la fonología, ¿puede el sociólogo lograr que su ciencia realice un progreso semejante al que acaba de tener lugar en las ciencias lingüísticas?

Una comprobación suplementaria induce aún más a encaminarse en esta dirección: el estudio de los problemas de parentesco se presenta hoy en los mismos términos que los de la lingüística en vísperas de la revolución fonológica, y parece luchar contra las mismas dificultades. Entre la antigua lingüística, que buscaba ante todo en la historia su principio de explicación, y ciertas tentativas de Rivers, existe una analogía sorprendente: en ambos casos el estudio diacrónico por sí solo —o casi— debe dar cuenta de los fenómenos sincrónicos. Al comparar la fonología con la antigua lingüística Trubetzkoy define la primera como «un estructuralismo y un universalismo sistemáticos», que él opone al individualismo y al «atomismo» de las escuelas anteriores. Y cuando considera el estudio diacrónico, lo hace desde una perspectiva profundamente modificada: «la evolución del sistema fonológico, en un momento dado cualquiera, está dirigida por la *tendencia hacia un objetivo...* Esta evolución tiene, pues, un sentido, una lógica interna, que la fonología histórica se encarga de poner de manifiesto».[12] Esta interpretación «individualista», «atomista», basada exclusivamente en la contingencia histórica, que Trubetzkoy y Jakobson critican, es en efecto la misma que se aplica generalmente a los problemas de parentesco.[13] Cada detalle de terminología, cada regla especial de matrimonio, es asociada a una costumbre diferente, como una consecuencia o un

12. *Op. cit.,* pág. 245; R. Jakobson, «Principien der historischen Phonologie», *Travaux du Cercle Linguistique de Prague, IV:* véase también las «Remarques sur l'évolution phonologique du russe», del mismo autor, *ibid.,* II.

13. W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society,* Londres, 1914, *passim; Social Organization,* de W. J. Perry (comp.), Londres, 1924, capítulo IV.

vestigio; se cae así en un abuso de discontinuidad. Nadie se pregunta cómo es posible que los sistemas de parentesco, considerados en su conjunto sincrónico, sean el resultado arbitrario del encuentro entre distintas instituciones heterogéneas (la mayoría, por lo demás, hipotéticas) y puedan funcionar, sin embargo, con un grado mínimo de regularidad y de eficiencia.[14]

Una dificultad preliminar se opone, sin embargo, a la transposición del método fonológico a los estudios de sociología primitiva. La analogía superficial entre los sistemas fonológicos y los sistemas de parentesco es tan grande que incita de inmediato a seguir una pista falsa. Esta consiste en asimilar los términos de parentesco a los fonemas del lenguaje desde el punto de vista de su tratamiento formal. Es sabido que para alcanzar una ley de estructura, el lingüista analiza los fonemas en «elementos diferenciales», que pueden ser luego organizados en uno o varios «pares de oposiciones».[15] El sociólogo puede sentirse llevado a disociar los términos de parentesco de un sistema dado, siguiendo un método análogo. En nuestro sistema de parentesco, por ejemplo, el término *padre* tiene una connotación positiva en cuanto al sexo, la edad relativa, la generación; por el contrario, su extensión es nula y no puede traducir una relación de alianza. Se podrá preguntar de esta manera, para cada sistema, cuáles son las relaciones expresadas, y para cada término del sistema, qué connotación posee —positiva o negativa— respecto de cada una de esas relaciones: generación, extensión, sexo, edad relativa, afinidad, etcétera. Precisamente en este plano «microsociológico» se esperará encontrar las leyes de estructura más generales, como el lingüista descubre las suyas en el plano infrafonémico o el físico en el plano inframolecular, es decir, en el nivel del átomo. La interesante tentativa de Davis y Warner[16] podría ser interpretada en estos términos.

Al punto se presenta, empero, una triple objeción. Un análisis verdaderamente científico debe ser real, simplificador y explicativo. Los elementos diferenciales a que llega el análisis fonológico poseen, y en efecto, una existencia objetiva desde el triple punto de vista psicológico, fisiológico e incluso físico; son menos numerosos que los fonemas formados por combinación; finalmente, permiten comprender y reconstruir el sistema. De la hipótesis precedente no resultaría nada de esto. El tratamiento de los términos de parentesco, tal como acabamos de imaginarlo, es analítico solamente en apariencia: por-

14. En el mismo sentido, S. Tax, «Some Problems of Social Organization», en Social *Anthropology of North American Tribes, F.* Eggan (comp.), Chicago, 1937.

15. R. Jakobson, «Observations sur le classement phonologique des consonnes», *loc. cit.*

16. K. Davis y W. L. Warner, «Structural Analysis of Kinship», *American Anthropologist,* n.s., vol. 37, 1935.

que en realidad el resultado es más abstracto que el principio; en lugar de ir hacia lo concreto, nos alejamos de ello, y el sistema definitivo —cuando lo hay— sólo puede ser conceptual. En segundo lugar, la experiencia de Davis y Warner prueba que el sistema obtenido mediante este procedimiento es infinitamente más complicado y difícil de interpretar que los datos de la experiencia.[17] Por último, la hipótesis carece de todo valor explicativo: no permite comprender la naturaleza del sistema, y menos aún reconstruir su génesis. ¿Cuál es la razón de este fracaso? Una fidelidad demasiado literal al método del lingüista traiciona en realidad su espíritu. Los términos de parentesco no tienen únicamente una existencia sociológica: son también elementos del discurso. En una transposición apresurada de los métodos de análisis del lingüista es necesario no olvidar que, en cuanto partes del vocabulario, los términos de parentesco dependen de esos métodos no de manera analógica, sino directa. Ahora bien, la lingüística enseña precisamente que el análisis fonológico no opera en forma directa con las palabras, sino sólo con las palabras disociadas previamente en fonemas. *No hay relaciones necesarias en el plano del vocabulario.*[18] Esto vale para todos los elementos del vocabulario y, entre ellos, para los términos de parentesco. En lingüística es cierto y por lo tanto debe serlo *ipso facto* para una sociología del lenguaje. Una tentativa como aquella cuya posibilidad estamos discutiendo consistiría, pues, en extender el método fonológico olvidando su fundamento. Kroeber, en un artículo, ya lejano, había previsto de manera profética esta dificultad.[19] Y si él concluyó entonces que era imposible un análisis estructural de los términos de parentesco, es porque la lingüística misma se encontraba a la sazón reducida a un análisis fonético, psicológico e histórico. Las ciencias sociales deben, en efecto, compartir las limitaciones de la lingüística; pero pueden también sacar provecho de sus progresos.

No hay que descuidar tampoco la muy profunda diferencia existente entre el cuadro de los fonemas de una lengua y el cuadro de los términos de parentesco de una sociedad. En el primer caso no caben dudas en cuanto a la función: todos sabemos para qué sirve

17. De tal manera, tras el análisis de estos autores, el término «marido» se encuentra reemplazado por la fórmula:

$C^{2a}/^{2d}/^{0}\ SU^{1\ a\ 8}/Ego$ *(loc. cit.)*

Señalaremos dos estudios recientes que emplean un aparato lógico mucho más refinado y que ofrecen un gran interés en cuanto al método y los resultados. Véase F. G, Lounsbury, «A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage», *Language, vol.* 32, n, 1, 1956; W. H. Goodenough, «The Componential Analysis of Kinship», *ibid.*

18. Como se podrá ver leyendo el capitulo 5, yo emplearía hoy una fórmula menos estricta.

19. A. L. Kroeber, «Classificatory Systems of Relationship», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 39. 1909.

un lenguaje; sirve para la comunicación. En cambio, lo que el lingüista ha ignorado durante mucho tiempo —y sólo ha podido descubrirlo gracias a la fonología— es el medio por el cual el lenguaje alcanza ese resultado. La función era evidente; el sistema permanecía desconocido. A este respecto el sociólogo se encuentra en la situación inversa: que los términos de parentesco constituyen sistemas lo sabemos claramente desde Lewis H. Morgan; en cambio ignoramos siempre cuál es el uso a que están destinados. El desconocimiento de esta situación inicial reduce la mayoría de los análisis estructurales de los sistemas de parentesco a puras tautologías. Demuestran lo que es evidente y descuidan lo que permanece ignorado.

Esto no quiere decir que debamos renunciar a introducir un orden y a descubrir una significación en las nomenclaturas de parentesco. Pero al menos es preciso reconocer los problemas especiales que plantea una sociología del vocabulario, y el carácter ambiguo de las relaciones que unen sus métodos con los de la lingüística. Por esta razón sería preferible limitar la discusión a un caso en el que la analogía presenta una forma simple. Por fortuna, contamos con esta posibilidad.

En efecto, lo que se llama generalmente un «sistema de parentesco» recubre dos órdenes muy diferentes de realidad. Tenemos ante todo términos por los que se expresan los diferentes tipos de relaciones familiares. Pero el parentesco no se expresa solamente en una nomenclatura: los individuos o las clases de individuos que utilizan los términos se sienten (o no se sienten, según los casos) obligados a una determinada conducta reciproca: respeto o familiaridad, derecho o deber, afecto u hostilidad. Así, entonces, junto a lo que nosotros proponernos llamar el *sistema de denominaciones* (que constituye, en rigor, un sistema de vocabulario), hay otro de naturaleza igualmente psicológica y social, que llamaremos *sistema de las actitudes.* Ahora bien, si es verdad (como lo hemos mostrado más arriba) que el estudio de los sistemas de denominaciones nos coloca en una situación análoga a la que nos plantean los fonológicos, pero inversa, esta situación resulta «enderezada», por decirlo así, cuando se trata de los sistemas de actitudes. Adivinamos el papel desempeñado por éstos, que consiste en asegurar la cohesión y el equilibrio del grupo, pero no comprendemos la naturaleza de las conexiones existentes entre las diversas actitudes ni alcanzamos a advertir su necesidad.[20] En otros términos, y como en el caso del lenguaje, conocemos la función, pero nos falta el sistema.

20. Es preciso excluir de este juicio la obra notable de W. Lloyd Warner, «Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship», *American Anthropologist,* n.s.. vol. 32-33, 1930-31, cuyo análisis del sistema de actitudes, no obstante ser discutible en cuanto al fondo, inaugura una nueva etapa en el estudio de los problemas de parentesco.

Entre *sistema de denominaciones y sistema de actitudes* nosotros vemos, pues, una diferencia profunda. En este punto nos separamos de A. R. Radcliffe-Brown, si es cierto que éste creía —como le ha sido reprochado a veces— que el segundo no era más que la expresión —o la traducción en el plano afectivo— del primero.[21] En el curso de los últimos años se han ofrecido numerosos ejemplos de grupos cuyo cuadro de términos de parentesco no refleja exactamente el cuadro de las actitudes familiares, e inversamente.[22] Sería un error creer que en toda sociedad el sistema de parentesco constituye el principal medio de regular las relaciones individuales; inclusive en sociedades donde dicho sistema desempeña tal papel, no lo cumple siempre en igual medida. Además, es necesario distinguir entre dos tipos de actitudes; ante todo las actitudes difusas, no cristalizadas y desprovistas de carácter institucional, de las que se puede admitir que son, en el plano psicológico, reflejo o fruto de la terminología. Junio a las precedentes, o además de ellas, están las actitudes cristalizadas, obligatorias, sancionadas por tabúes o privilegios, que se expresan a través de un ceremonial fijo. En lugar de reflejar automáticamente la nomenclatura, estas actitudes aparecen a menudo como elaboraciones secundarias destinadas a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones. Este carácter sintético se manifiesta de manera particularmente clara entre los wik monkan de Australia; en este grupo, los privilegios de burla sancionan una contradicción entre las relaciones de parentesco que unen a dos hombres antes de su casamiento, y la relación teórica que sería preciso suponer entre ellos para dar cuenta de su ulterior matrimonio con dos mujeres que no mantienen entre sí la relación correspondiente.[23] Existe una contradicción entre dos sistemas posibles de nomenclatura, y el interés que recae sobre las actitudes representa un esfuerzo por integrar o superar esta contradicción entre los términos. No hay dificultad en estar de acuerdo con Radcliffe-Brown cuando afirma la existencia de «real relations of interdependence between the terminology and the rest of the system».* [24] Al concluir, de la ausencia de un paralelismo riguroso entre actitudes y nomenclatura, que los dos órdenes son recíprocamente autónomos, algunos —al menos— de los críticos de Radcliffe-Brown se han desorientado. Pero esta relación de interdependencia no es una correspondencia término a término. El sistema de las actitudes constituye más bien una integración dinámica del sistema de denominaciones.

Aun cuando se sostenga la hipótesis —a la cual nos adherimos sin reserva —de una relación funcional entre los dos sistemas, tenemos derecho, por razones de método, a tratar los problemas relativos a uno y a otro como problemas separados. Es lo que nos proponemos hacer aquí a propósito de un problema tenido a justo título por el punto de partida de toda teoría de las actitudes: el problema del tío materno. Trataremos de mostrar cómo una transposición formal del método seguido por el fonólogo permite arrojar sobre este problema una nueva luz. Los sociólogos le han dedicado una atención especial, y ello debido solamente a que, en efecto, la relación entre el tío materno y el sobrino era al parecer objeto de un desarrollo importante en un gran número de sociedades primitivas. Pero no basta comprobar esta frecuencia; es preciso descubrir la razón.

Recordemos rápidamente las principales etapas de la evolución de este problema. Durante todo el siglo XIX y hasta Sydney Hart-land,[25] la importancia del tío materno fue desde luego interpretada como supervivencia de un régimen matrilineal. Este era puramente hipotético, y su posibilidad resultaba particularmente dudosa en presencia de ejemplos europeos. Por otro lado, la tentativa de Rivers[26] de explicar la importancia del tío materno en la India del Sur como un residuo del matrimonio entre primos cruzados llegaba a un resultado desolador: el mismo autor debía reconocer que esta interpretación no podía dar cuenta de todos los aspectos del problema, y se resignaba a la hipótesis de que *varias* costumbres heterogéneas y actualmente desaparecidas (una de las cuales solamente era el matrimonio entre primos) debían ser invocadas para comprender la existencia de *una sola* institución. El atomismo y el mecanicismo triunfaban.[27] De hecho, únicamente con el artículo capital de Lowie sobre el complejo matrilineal [28] se abre lo que nos gustaría

21. A. R. Radcliffe-Brown, «Kinship Terminology in California», *American Anthropologist,* n.s., vol. 37, 1935: «The Study of Kinship Terms», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 71, 1941.

22. M. E. Opler, «Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification», *American Anthropologist,* n.s., vol. 39, 1937; A. M. Halpern, «Yuma Kinship Terms», *ibíd,,* 44, 1942.

23. D. F. Thompson, «The Joking-Relationship and Organised Obscenity in North Queensland», *American Anthropologist,* n.s., vol, 37, 1935.

* «relaciones reales de interdependencia entre la terminología y el resto del sistema». [N. del rev.]

24. «The Study of Kinship Termes», *op. cit.,* pág. 8. Esta última fórmula de Radcliffe-Brown nos parece mucho más satisfactoria que su afirmación de 1935, según la cual las actitudes presentan «a fairly high degree of correlation with the terminological classification» [«un grado bastante elevado de correlación con la clasificación terminológica». (N. del rev.)] *(American Anthropologist,* n.s., 1935, pág. 53).

25. S. Hartland, «Matrilineal Kinship and the Question of its Priority», *Mem. of the American Anthropological Association,* 4, 1917.

26. W. H. R. Rivers, «The Marriage of Cousins in India», *Journal of the Royal Asiatic Society,* julio, 1907.

27. Op. *cit.,* pág. 624.

28. R. H. Lowie, «The Matrilineal Complex», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* 16, 1919, n. 2.

llamar la «etapa moderna» del problema del avunculado. Lowis muestra que la correlación invocada o postulada entre el predominio del tío materno y un régimen matrilineal no resiste el análisis; en realidad, el avunculado se encuentra asociado tanto a regímenes patrilineales como a regímenes matrilineales. El papel del tío materno no se explica como consecuencia o supervivencia de un régimen de derecho materno; se trata solamente de la aplicación particular «of a very general tendency to associate definite social relations with definite forms of kinship regardless of maternal or paternal side».* Este principio, que Lowie introduce por primera vez en 1919, según el cual existe una tendencia general a *cualificar las actitudes,* constituye la única base positiva de una teoría de los sistemas de parentesco. Pero, al mismo tiempo, Lowie dejaba ciertas cuestiones sin respuesta: ¿qué se denomina, exactamente, avunculado? ¿No se confunden bajo un mismo término costumbres y actitudes diferentes? Y si es verdad que existe una tendencia a cualificar todas las actitudes, ¿por qué solamente ciertas actitudes se encuentran asociadas a la relación avuncular y no, según los grupos considerados, cualesquiera actitudes posibles?

Abramos aquí un paréntesis, con el fin de subrayar la sorprendente analogía que se manifiesta entre el itinerario de nuestro problema y ciertas etapas de la reflexión lingüística: la diversidad de las actitudes posibles en el ámbito de las relaciones interindividuales es prácticamente ilimitada; lo mismo vale para la diversidad de sonidos que puede articular el aparato vocal, como efectivamente se produce en los primeros meses de la vida humana. Cada lengua, sin embargo, sólo retiene un número muy reducido entre todos los sonidos posibles y a este respecto la lingüística se plantea dos interrogantes: ¿por qué han sido seleccionados ciertos sonidos?; ¿qué relación existe entre uno o varios de los elegidos y todos los demás?[29] Nuestro esquema de la historia del problema del tío materno, se halla precisamente en esta misma etapa: el grupo social, como la lengua, encuentra a su disposición un material psicofistológico muy rico; al igual que la lengua, conserva solamente ciertos elementos —algunos de los cuales, al menos, permanecen idénticos a través de las más diversas culturas— y los combina en estructuras siempre diversificadas. Se pregunta, pues, cuál es la razón de la elección y cuales son las leyes de las combinaciones.

En cuanto al problema particular de la relación avuncular, conviene dirigirse a Radcliffe Brown; su célebre artículo sobre el tío materno en África del Sur[30] es la primera tentativa de captar y analizar las modalidades de lo que podría llamarse el «principio de la cualificación de las actitudes». Aquí bastará recordar rápidamente las tesis fundamentales de este estudio, que hoy en día se considera ya como un clásico.

Según Radcliffe-Brown, el término *avunculado* recubre dos sistemas de actitudes antitéticas: en un caso, el tío materno representa la autoridad familiar; es temido, obedecido, y posee derechos sobre su sobrino; en el otro, es el sobrino quien ejerce sobre su tío privilegios de familiaridad y puede tratarlo más o menos como a una víctima. En segundo lugar, existe una correlación entre la actitud hacia el tío materno y la actitud con respecto al padre. En ambos casos hallamos los dos sistemas de actitudes, pero invertidos: en los grupos donde la relación entre padre e hijo es familiar, la relación entre tío materno y sobrino es rigurosa; y allí donde el padre aparece como el austero depositario de la autoridad familiar, el tío es tratado con libertad. Los dos grupos forman, pues, como diría el fonólogo, dos pares de oposiciones. Radcliffe-Brown proponía, para terminar, una interpretación del fenómeno: la filiación determina, en último análisis, el sentido de estas oposiciones. En el régimen patrilineal, donde el padre y el linaje del padre representan la autoridad tradicional, el tío materno es considerado como una «madre masculina», tratado generalmente de la misma manera que la madre, e inclusive llamado a veces con el mismo nombre de ésta. En el régimen matrilineal se encuentra realizada la situación inversa: allí el tío materno encarna la autoridad, y las relaciones de afecto y familiaridad se fijan sobre el padre y su linaje.

Difícilmente puede exagerarse la importancia de esta contribución de Radcliffe-Brown. Tras la crítica despiadada que Lowie dirigiera tan magistralmente contra la metafísica evolucionista, hallamos aquí el esfuerzo de síntesis retomado sobre una base positiva. Afirmar que este esfuerzo no ha alcanzado en seguida su término no es ciertamente atenuar el homenaje debido al gran sociólogo inglés. Reconozcamos entonces que el artículo de Radcliffe-Brown deja abiertos ciertos problemas inquietantes: en primer lugar, el avunculado no está presente en todos los sistemas matrilíneales y patrilineales, y a veces aparece en sistemas que no son ni una cosa ni otra.[31] Además, la relación avuncular no es entre dos, sino entre cuatro términos: supone un hermano, una hermana, un cuñado y un sobrino. Una interpretación como la de Radcliffe-Brown aisla arbi-

* «De una tendencia muy general a asociar definidas relaciones sociales con formas definidas de parentesco, sin considerar el matrilinealismo o el patrilinealismo» [N. del rev.]

29. Román Jakobson. *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Laugesetze,* Upsala, 1941.

30. A. R. Radclíffe-Brown, «The Mother's Brother in South África», *South African Journal of Science,* vol. 21, 1924.

31. Asi, por ejemplo, entre los mundugomor de Nueva Guinea, donde la relación entre tío materno y sobrino es constantemente familiar, mientras que la filiación es alternativamente patrilineal y matrilineal. Véase Margaret Mead, *Sex and Temperament* in *Three Primitive Societies*, Nueva York, 1935, pags. 176-185.

trariamente ciertos elementos de una estructura global, que debe ser tratada como tal. Algunos ejemplos simples pondrán de manifiesto esta doble dificultad.

La "organización social de los indígenas de las islas Trobriand, en Melanesia, se caracteriza por la filiación matrilineal, relaciones libres y familiares" entre padre e hijo y un antagonismo marcado entre tío materno y sobrino.[32] Los circasianos del Cáucaso, por el contrario, que son patrilineales, colocan la hostilidad entre padre e hijo, mientras que el tío materno ayuda a su sobrino y le regala un caballo cuando éste se casa.[33] Hasta aquí, nos mantenemos dentro de los límites del esquema de Radcliffe-Brown. Consideremos, empero, las demás relacionen familiares implicadas: Malinowski ha mostrado que en las islas Trobriand, marido y mujer viven en una atmósfera de tierna intimidad y que sus relaciones tienen un carácter recíproco. Las relaciones entre hermano y hermana, en cambio, están dominadas por un tabú extremadamente riguroso. ¿Cuál es la situación en el Cáucaso? La relación tierna se establece aquí entre hermano y hermana, hasta tal punto que entre los pshav, una hija única «adopta» un «hermano», el cual desempeñará junto a ella el papel, propio del hermano, de casto compañero de lecho.[34] La relación entre los esposos es, en cambio, completamente distinta: un circasiano no se atreve a mostrarse en público con su mujer, y la visita exclusivamente en secreto. Según Malinowski, no hay en las islas Trobriand insulto peor que decirle a un hombre que se parece a su hermana; el Cáucaso ofrece un equivalente en la prohibición de preguntar a un hombre por la salud de su mujer.

Cuando se consideran sociedades del tipo «circasiano» o «trobriandés», no basta, pues, estudiar la correlación de las actitudes: *padre/hijo* y *tío/hijo de la hermana.* Esta correlación es solamente un aspecto de un sistema global compuesto por cuatro tipos de relaciones orgánicas ligadas entre sí, a saber, *hermano/hermana, marido/mujer, padre/hijo, tío materno/hijo de la hermana.* Los dos grupos que nos han servido de ejemplo proporcionan aplicaciones de una ley que puede formularse de la siguiente manera: en ambos grupos la relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana, como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer. De tal manera que, conociendo un par de relaciones, sería siempre posible deducir el otro par.

Veamos ahora otros casos. En Tonga, Polinesia, la filiación es patrilineal como entre los circasianos. Las relaciones entre los cónyuges parecen públicas y armoniosas: las querellas domésticas son

32. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia* Londres, 1929, 2 vols.
33. Dubois de Monpereux (1839), citado según M. Kovalevski, «La famille matriarcale au Caucase», *L'Anthropologie,* tomo IV 1893.
34. *Ibid.*

raras, y la mujer, no obstante tener a menudo un status superior al del marido, «no alimenta a su respecto la más mínima idea de rebelión...: en lo que concierne a todas las cuestiones domésticas, se adapta de muy buena gana a su autoridad». De igual modo, reina la mayor libertad entre el tío materno y el sobrino: éste es *fahu,* por encima de la ley, con respecto a su tío, y con él le está permitido todo género de intimidad. A estas relaciones libres se oponen las existentes entre un hijo y su padre. Este es *tapu;* al hijo le está prohibido tocarle la cabeza o los cabellos, rozarlo mientras come, dormir en su lecho o sobre su almohada, compartir su bebida o su comida, jugar con los objetos pertenecientes al padre. El *tapu* más fuerte de todos es, sin embargo, el que prevalece entre hermanó y hermana, quienes no deben ni siquiera hallarse juntos bajo un mismo techo.[35]

A pesar de ser igualmente patrilineales y patrilocales, los indígenas del lago Kutubu, en Nueva Guinea, ilustran una estructura inversa a la precedente; «No he visto jamás asociación más íntima entre padre e hijo», escribe sobre ellos F. E. Williams. Las relaciones entre marido y mujer se caracterizan por el muy bajo status acordado al sexo femenino, «la separación neta entre los centros de interés masculino y femenino». Las mujeres, dice Williams, «deben trabajar duro para su amo...; a veces protestan, y reciben una paliza». Contra el marido, la mujer goza siempre de la protección de su hermano, y busca refugio junto a él. En cuanto a las relaciones entre el sobrino y el tío materno: «El término que mejor las resume es el de "respeto"... con un matiz de temor», porque el tío materno tiene el poder (como entre los kipsigi de África) de maldecir a su sobrino y el de hacerle sufrir una grave enfermedad.[36]

Esta última estructura, tomada de una sociedad patrilineal, es sin embargo del mismo tipo que la de los siaui de Bougainville, cuya filiación es matrilineal: entre hermano y hermana, «vínculos amistosos y generosidad recíproca»; entre padre e hijo, «nada indica una relación de hostilidad, de autoridad rígida o de respeto temeroso». Pero las relaciones del sobrino con su tío materno se sitúan «entre la disciplina rígida y una interdependencia reconocida de buen grado». Sin embargo, «los informantes dicen que todos los muchachos experimentan un cierto miedo ante sus tíos maternos, y que les obedecen mejor que a sus padres». En lo que respecta al marido y la mujer, no parece reinar entre ellos un buen entendimiento: «Pocas esposas jóvenes son fieles...; los maridos jóvenes son siempre des-

35. E. W. Gifford. «Tonga Society», *B. P, Bishop Museum Bulletin,* n. 61, Honolulú, 1929, pags. 16-22.
36. F. E. Williams, «Natives of Lake Kutubu, Papua», *Oceania,* vol. 11, 1940-41 y 12, 1941-42, pags. 265-280 del vol. 11; Group Sentiment and Primitive Justice», *American Anthropologist,* vol. XLIII. n. 4, parte I, 1941.

Trobriandés, matrilineal

Siuai, matrilineal

Circasiano, patrilineal

Tonga, patrilineal

Lago Kutubu, patrilineal

Figura 1.

confiados, inclinados a la cólera celosa...; el matrimonio implica toda clase de adaptaciones difíciles.»[37]

Un cuadro idéntico pero aún más marcado aparece entre los dobu, matrilineales vecinos de los trobriandases, que también lo son,

37. Douglas L. Oliver, *A Solomon Island Society. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville,* Cambridge, Mass., 1955, *passim.*

pero que poseen una estructura muy diferente. Los hogares dobu son inestables, practican asiduamente el adulterio, y marido y mujer viven siempre en el temor de perecer por obra de la hechicería del otro. En verdad, la observación de Fortune según la cual «es un insulto grave hacer alusión a los poderes de hechicería de una mujer de modo que pueda escuchar el marido», parecería una permutación de las prohibiciones trobriandesa y circasiana citadas más arriba.

El hermano de la madre es considerado en Dobu el más severo de los parientes: «Pega a sus sobrinos mucho tiempo después de que sus padres han dejado de hacerlo», y está prohibido pronunciar su nombre. Sin duda la relación tierna existe no tanto con el padre mismo, sino más bien con el «ombligo», el marido de la hermana de la madre, es decir, con un doble del padre. Con todo, se considera que el padre es «menos severo» que el tío y, contrariamente a la ley de transmisión hereditaria, trata siempre de favorecer a su hijo a expensas de su sobrino uterino. Por último, el lazo entre hermano y hermana es «el más fuerte de todos los lazos sociales».[38]

¿Qué se debe deducir de estos ejemplos? La correlación entre formas de avunculado y tipos de filiación no agota el problema. Formas diferentes de avunculado pueden coexistir con un mismo tipo de filiación, patrilineal o matrilineal. Pero hallamos siempre la misma relación fundamental entre los cuatro pares de oposiciones que son necesarias para la elaboración del sistema. Esto resultará más claró mediante los esquemas de la figura 1, que ilustran nuestros ejemplos; el signo + representa las relaciones libres y familiares, y el signo — las relaciones marcadas por la hostilidad, el antagonismo o la reserva. Dicha simplificación no es enteramente legítima, pero puede ser utilizada provisionalmente. Más adelante haremos las distinciones indispensables.

La ley sincrónica de correlación así sugerida puede ser verificada diacrónicamente. Si se resume la evolución de las relaciones familiares en la Edad Media, tal como se desprende de la exposición de Howard, se obtiene el siguiente esquema aproximativo: el poder del hermano sobre la hermana disminuye, aumenta el poder del mando prospectivo. Simultáneamente se debilita el lazo entre padre e hijo, y se refuerza el lazo entre tío materno y sobrino.[39]

Los documentos reunidos por L. Gautier parecen confirmar esta evolución, puesto que en los textos «conservadores» (Raoul de Cambrai, *Geste des Loherains,* etcétera, la relación positiva se establece más bien entre padre e hijo, y sólo progresivamente se desplaza hacia el tío materno y el sobrino.[40]

* * *

38. Reo F. Fortune, The *Sorcerers of Dobu,* Nueva York, 1932, págs. 8, 10, 45, 62-64, etc.
39, G. E. Howard, *A History of Matrimonial Institutions,* 3 vol,, Chicago, 1904.
40. Leon Gautier, *La chevalerie,* París, 1890. Sobre el mismo tema, puede con-

Vemos, pues,[41] que el avunculado, para ser comprendido, debe ser tratado como una relación interior a un sistema, y que es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su estructura. Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa. Ahora bien, ¿qué es esta estructura y cuál puede ser su razón? La respuesta es la siguiente: esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es, hablando con propiedad, *el elemento de parentesco.*

En apoyo de esta afirmación puede aducirse un argumento de orden lógico: para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana, es decir, una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa, y una relación de progenitor a hijo. Es fácil darse cuenta de que la estructura aqui considerada es aquella que permite satisfacer esta doble exigencia según el principio de la mayor economía. Sin embargo, las consideraciones que preceden tienen un carácter abstracto y pueden invocarse una prueba más directa para nuestra demostración.

El carácter primitivo e irreductible del elemento de parentesco tal como lo hemos definido resulta, en efecto, de manera inmediata, de la existencia universal de la prohibición del incesto. Esto equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana. No es necesario, pues, explicar cómo el tío materno hace su aparición en la estructura de parentesco: no aparece, sino que está inmediatamente dado, es la condición de esa estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional, consiste en haber considerado los términos y no las relaciones entre los términos.

Antes de proseguir, eliminemos rápidamente algunas objeciones que podrían presentársenos. En primer lugar, si la relación de los «cuñados» forma el eje inevitable en torno del cual se construye la estructura de parentesco, ¿para qué hacer intervenir en la estructura

sultarse con provecho F. B. Gummere, «The Sister's Son», en *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall,* Londres, 1901; W. O. Farnsworth, *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste,* Nueva York, Columbia University Press, 1913.

41. Los párrafos que anteceden han sido escritos en 1957, y en sustitución del texto inicial, en respuesta a la prudente observación de mi colega Luc de Heusch, de la Universidad Libre de Bruselas, según la cual uno de mis ejemplos era materialmente inexacto. Dejo aquí constancia de mi agradecimiento.

elemental al niño nacido del matrimonio? Debe entenderse que el niño representado puede ser tanto el niño nacido como por nacer. Pero, esto sentado, el niño es indispensable para atestiguar el carácter dinámico y teleológico de la etapa inicial, que funda el parentesco sobre la alianza y por medio de ella. El parentesco no es un fenómeno estático; sólo existe para perpetuarse. No pensamos aquí en el deseo de perpetuar la raza, sino en el hecho de que en la mayoría de los sistemas de parentesco el desequilibrio inicial que se produce, en una generación dada, entre el que cede a una mujer y el que la recibe, únicamente puede estabilizarse mediante las contraprestaciones que tienen lugar en las generaciones ulteriores. Aun la más elemental estructura de parentesco existe simultáneamente en el orden sincrónico y en el diacrónico.

En segundo lugar, ¿no es posible concebir una estructura simétrica, de igual simplicidad, pero en la cual haya inversión de sexos, es decir, una estructura en la que intervengan una hermana, su hermano, la mujer de este último y la hija nacida de esa unión? Sin duda alguna; pero esta posibilidad teórica puede ser eliminada inmediatamente sobre una base experimental: en la sociedad humana son los hombres quienes intercambian a las mujeres y no a la inversa. Queda por investigar si ciertas culturas no han tendido a realizar una especie de imagen ficticia de esta estructura simétrica. Los casos tienen que ser raros.

Llegamos ahora a una objeción más grave. En efecto, podría ocurrir que solamente hubiéramos dado la vuelta al problema. La sociología tradicional se ha empeñado en explicar el origen del avunculado, y nosotros nos hemos librado de esta búsqueda tratando al hermano de la madre no como un elemento extrínseco, sino como un dato inmediato de la estructura familiar más simple. ¿Cómo se explica, entonces, que no encontremos siempre y en todas partes el avunculado? Porque si bien el avunculado tiene una distribución muy frecuente, con todo no es universal. Sería inútil haber evitado la explicación de los casos en los cuales se halla presente, nada más que para fracasar ante su ausencia.

Observemos, en primer término, que el sistema de parentesco no posee igual importancia en todas las culturas. En algunas proporciona el principio activo que regula todas las relaciones sociales o la mayor parte de éstas. En otros grupos, como nuestra sociedad, dicha función está ausente o bien muy reducida; en otros, como las sociedades de los indios de la llanura, sólo se cumple parcialmente. El sistema de parentesco es un lenguaje; no es un lenguaje universal, y puede ser desplazado por otros medios de expresión y de acción. Desde el punto de vista del sociólogo, esto quiere decir que, en presencia de una determinada cultura, se plantea siempre un interrogante preliminar; el sistema, ¿es sistemático? Una pregunta semejante, a primera vista absurda, sólo referida a la lengua lo sería

realmente; porque la lengua es el sistema de significación por excelencia; ella no puede no significar y su existencia se agota en la significación. El problema debe, en cambio, ser examinado con rigor creciente a medida que "uno se aleja de la lengua para tomar en cuenta otros sistemas que aspiran también a la significación, pero cuyo valor de significación resulta parcial, fragmentario o subjetivo: organización social, arte, etcétera.

Hemos interpretado además el avunculado como un rasgo característico de la estructura elemental. Esta, resultante de relaciones definidas entre cuatro términos, es, en nuestra opinión, el verdadero *átomo de parentesco*.[42] Carece de toda existencia que puede ser concebida o dada fuera de las exigencias fundamentales de su estructura y, por otra parte, es el único material de construcción de los sistemas más complejos. Porque hay sistemas más complejos, o para decirlo más exactamente, todo sistema de parentesco es elaborado a partir de esta estructura elemental, que se repite o se desarrolla por integración de nuevos elementos. Es necesario, pues, tomar en cuenta dos hipótesis: cuando el sistema de parentesco considerado procede por yuxtaposición simple de estructuras elementales y, en consecuencia, la relación avuncular permanece siempre manifiesta, y cuando la unidad de construcción del sistema es ya de orden más complejo. En este último caso, si bien la relación avuncular sigue estando presente, es susceptible de diluirse en un contexto diferenciado. Puede concebirse, por ejemplo, un sistema que tome como punto de partida la estructura elemental, pero que agregue, a la derecha del tío materno, a la mujer de este último, y a la izquierda del padre, en primer término, a la hermana del padre y luego al marido de ésta. Se podría demostrar fácilmente que un desarrollo de este orden produce, en la generación siguiente, un desdoblamiento paralelo: el hijo debe entonces ser diferenciado en hijo varón e hija, unido cada uno, por una relación simétrica e inversa, a los términos que ocupan en la estructura las demás posiciones periféricas (posición preponderante de la hermana del padre en la Polinesia, *nhlampsa* sudafricana y herencia de la mujer del hermano de la madre). En una estructura de este orden, la relación avuncular sigue siendo manifiesta, pero ha dejado ya de ser predominante. Puede borrarse o confundirse con otras, en estructuras de una complejidad aún mayor. Pero precisamente porque pertenece a la estructura elemental, la relación avuncular reaparece con nitidez y tiende a exasperarse cada vez que el sistema considerado presenta un aspecto crítico: ya sea por hallarse en transformación rápida (costa noroeste del Pacífico), ya porque se encuentra en el punto

42. Sin duda es superfluo subrayar que el atomismo, tal como nosotros lo hemos criticado en Rivers, es el de la filosofía clásica y no la concepción estructural del átomo tal como se encuentra en la física moderna.

de contacto y de conflicto entre culturas profundamente diferentes (Fidji, sur de la India); ya, por último, porque se halla próximo a una crisis fatal (Edad Media europea).

Cabe agregar que los símbolos, positivo y negativo, que hemos empleado en los esquemas precedentes, representan una simplificación excesiva, aceptable solamente como una etapa de la demostración. En realidad, el sistema de las actitudes elementales comprende por lo menos cuatro términos: una actitud de afecto, ternura y espontaneidad; una actitud resultante del intercambio recíproco de prestaciones y contraprestaciones; y, además de estas relaciones bilaterales, dos relaciones unilaterales correspondientes, una a la actitud del acreedor, la otra a la del deudor. Dicho de otra manera: mutualidad (=); reciprocidad (±); derecho (+); obligación (—). Estas cuatro actitudes fundamentales pueden ser representadas, en sus relaciones recíprocas, de la siguiente manera:

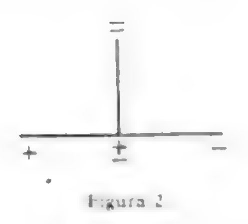


Figura 2

En muchos sistemas, la relación entre dos individuos se expresa a menudo no por una sola actitud, sino por varias, que forman, por así decirlo, un haz (en las islas Trobriand, hay entre marido y mujer mutualidad más reciprocidad). Esta es una razón suplementaria que puede hacer difícil aislar la estructura elemental.

* * *

Hemos tratado de mostrar todo lo que el análisis precedente debe a los maestros contemporáneos de la sociología primitiva. Es preciso, sin embargo, subrayar que, en el punto fundamental, nuestro análisis se aparta de las enseñanzas de estos maestros. Citemos, por ejemplo, a Radcliffe-Brown:

La unidad de estructura a partir de la cual se construye un parentesco es el grupo que yo llamo una «familia elemental», consistente en un hombre y su esposa y su hijo o hijos... La existencia de la familia elemental crea tres tipos especiales de relación social: entre padre e hijo, entre los hijos de los mismos padres (*siblings*) y entre marido y mujer en tanto padres del mismo niño o niños... Las tres relaciones existentes dentro de la familia elemental constituyen lo que denomino el primer orden. Son relaciones de segundo orden las

que dependen de la conexión entre dos familias elementales por la mediación de un miembro común, tal como el padre del padre, el hermano de la madre, la hermana de la mujer, etcétera. Se sitúan en el tercer orden relaciones tales como el hijo del hermano del padre y la mujer del hermano de la madre. Podemos trazar así, si contamos con información genealógica, relaciones de cuarto, quinto o enésimo orden.[43]

La idea expresada en este pasaje, según la cual la familia biológica constituye el punto a partir del cual toda sociedad elabora su sistema de parentesco, no es desde luego original del maestro inglés; seria difícil hallar otra que recogiera en la actualidad una unanimidad mayor. A nuestro juicio, no hay tampoco otra idea más peligrosa. Sin duda, la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza; es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta. Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho. Esto rio significa, ciertamente, que dicha situación de hecho resulte automáticamente contradicha, ni siquiera simplemente ignorada. Radcliffe-Brown ha mostrado, en estudios que hoy son clásicos, que aun los sistemas de apariencia más rígida y artificial, como los sistemas australianos de clases matrimoniales, toman en cuenta cuidadosamente el parentesco biológico. Pero una observación indiscutible como ésta de Radcliffe-Brown deja intacto el hecho, a nuestro juicio decisivo, de que en la sociedad humana el parentesco sólo es libre de establecerse y perpetuarse por medio y a través de determinadas modalidades de alianza. En otros términos, las relaciones tratadas por Radcliffe-Brown como «relaciones de primer orden», son función de aquellas que él considera secundarias y derivadas, y dependen de éstas. El rasgo primordial del parentesco humano consiste en requerir, como condición de existencia, la relación entre lo que Radcliffe-Brown llama «familias elementales». Por tanto, lo verdaderamente «elemental» no son las familias, términos aislados, sino la relación entre esos términos. Ninguna otra interpretación puede dar cuenta de la universalidad de la prohibición del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras implícito.

Debido a su carácter de sistemas de símbolos, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar (insistimos sobre este *casi)* los de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística. Pero la

43. A. R. Radcliffe-Brown, *The Study of Kinship Systems, op. cit.,* pág. 2.

condición de este acercamiento, del que puede esperarse un mejor conocímiento del hombre, consiste en no olvidar nunca que, tanto en el estudio sociológico como en el estudio lingüístico, nos hallamos en pleno simbolismo. Ahora bien, si es legítimo, y en cierto sentido inevitable, recurrir a la interpretación naturalista para tratar de comprender la emergencia del pensamiento simbólico, una vez dado éste la explicación debe cambiar de naturaleza tan radicalmente como el nuevo fenómeno aparecido difiere de aquellos que lo han precedido y preparado. A partir de este momento, toda concesión al naturalismo comprometería los inmensos progresos ya cumplidos en el dominio lingüístico y los que comienzan a insinuarse tambíen en la sociología familiar, y condenarla a ésta a un empirismo sin inspiración ni fecundidad.

CAPITULO 3

LENGUAJE Y SOCIEDAD [1]

En un libro cuya importancia no podría ser subestimada desde el punto de vista del porvenir de las ciencias sociales,[2] Wiener se pregunta por la posibilidad de extender a estas últimas los métodos matemáticos de predicción que han hecho posible la construcción de las grandes computadoras electrónicas. Su respuesta es finalmente negativa, y la justifica con dos razones.

En primer lugar, Wiener estima que la naturaleza misma de las ciencias sociales implica que su desarrollo repercute sobre el objeto de investigación. La interdependencia del observador y del fenómeno observado es una noción familiar a la teoría científica contemporánea. En cierto sentido, ilustra una situación universal. Es posible, sin embargo, considerar despreciable dicha interdependencia en los dominios abiertos a las investigaciones matemáticas más avanzadas. Así por ejemplo, la astrofísica tiene un objeto demasiado vasto para que la influencia del observador pueda hacerse sentir en él. En cuanto a la física atómica, los objetos que estudia son ciertamente muy pequeños, pero como son también muy numerosos, únicamente podemos aprehender valores estadísticos o medidas donde la influencia del observador se encuentra, aunque de otra manera, también anulada. Esta influencia es sensible, en cambio, en las ciencias sociales, porque las modificaciones que entraña son *del mismo orden de magnitud* que los fenómenos estudiados.

En segundo lugar, Wiener nota que los fenómenos que integran en sentido propio las investigaciones sociológicas y antropológicas se definen en función de nuestros propios intereses: se refieren a la vida, la educación, la carrera y la muerte de individuos semejantes a nosotros. En consecuencia, las series estadísticas de las que se dispone para estudiar un fenómeno cualquier resultan siempre demasiado cortas para servir como base de una inducción legítima. Wiener concluye que el análisis matemático aplicado a las ciencias

1. Adaptado del orijinal ingles: «Language and the Analysis of Social Laws», *American Anthropologist*, vol. 53, n. 2, abril-junto, 1951, págs. 155-163.
2. N, Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine,* Paris-Cambridge-Nueva York, 1948.

sociales sólo puede proporcionar resultados poco interesantes para el especialista, comparables a los que aportaría el análisis estadístico de un gas a un ser que aproximadamente se encontrara en la magnitud de una molécula.

Estas objeciones son irrefutables cuando se las refiere a las investigaciones tomadas en cuenta por Wiener, es decir, a las monografías y trabajos de antropología aplicada. En esos casos, se trata siempre de comportamientos individuales analizados por un observador que es a su vez un individuo, o bien del estudio de una cultura, de un «carácter nacional», de un género de vida, hecho por un observador incapaz de liberarse completamente de su propia cultura, o de la cultura que le proporciona sus métodos e hipótesis de trabajo, los que a su vez dependen de un tipo de cultura determinado.

Sin embargo, al menos en un dominio de las ciencias sociales, las objeciones de Wiener pierden buena parte de su peso. En lingüística, y particularmente en lingüística estructural —sobre todo considerada desde el punto de vista de la fonología— parecería que se encuentran reunidas las condiciones planteadas por Wiener para un estudio matemático. El lenguaje es un fenómeno social. Entre los fenómenos sociales es el que presenta de forma más clara los dos caracteres fundamentales que permiten un estudio científico. En primer lugar, casi todas las conductas lingüísticas se sitúan en el nivel del pensamiento inconsciente. Al hablar, no tenemos conciencia de las leyes sintácticas y morfológicas de la lengua. Además, carecemos de un conocimiento consciente de los fonemas que utilizamos para diferenciar el sentido de nuestras palabras; somos menos conscientes aún —en el supuesto de que pudiéramos serlo a veces— de las oposiciones fonológicas que permiten analizar cada fonema en elementos diferenciales. Por último, la falta de una aprehensión intuitiva persiste aun cuando formulamos las reglas gramaticales o fonológicas de nuestra lengua. Esta formulación emerge únicamente en el plano del pensamiento científico, mientras que la lengua vive y se desarrolla como una elaboración colectiva. Incluso en el caso del sabio, jamás llegan a confundirse completamente sus conocimientos teóricos y su experiencia como sujeto hablante. Su manera de hablar se modifica muy poco bajo los efectos de las interpretaciones que pueda dar de ella y que pertenecen a otro nivel. En lingüística se puede afirmar, entonces, que la influencia del observador sobre el objeto de observación es despreciable: no basta que el observador tome conciencia del fenómeno para que éste se modifique a causa de ello.

El lenguaje ha aparecido muy pronto en el desarrollo de la humanidad. Pero aunque se tome en cuenta la necesidad de poseer documentos escritos para emprender un estudio científico, deberá reconocerse que la escritura viene de lejos, y que proporciona series

lo bastante extensas para hacer posible el análisis matemático. Las series disponibles en lingüística indoeuropea, semítica y sinotibetana abarcan alrededor de cuatro o cinco mil años. Y cuando falla la dimensión histórica —en las lenguas llamadas «primitivas»— es posible a menudo remediar esta falta mediante la comparación de formas múltiples y contemporáneas, gracias a las cuales una dimensión espacial, si cabe decirlo así, reemplaza con provecho la dimensión ausente.

El lenguaje es, pues, un fenómeno social, que constituye un objeto independiente del observador y para el cual se poseen largas series estadísticas. Doble razón para considerar que puede satisfacer las exigencias del matemático, tales como Wiener las ha formulado.

Numerosos problemas lingüísticos pertenecen al dominio de las modernas computadoras. Si se conociera la estructura fonológica de una lengua cualquiera y las reglas que presiden el agrupamiento de las consonantes y las vocales, una computadora podría fácilmente componer la lista de combinaciones de fonemas integrantes de las palabras de *n* sílabas existentes en el vocabulario, y de todas las otras combinaciones compatibles con la estructura de la lengua, tal como ésta haya sido definida previamente. Una computadora que recibiera las ecuaciones determinantes de los diversos tipos de estructuras conocidas en fonología, el repertorio de los sonidos que puede emitir el aparato fónico del hombre, y los umbrales diferenciales más pequeños entre esos sonidos, determinados previamente por medio de métodos psicofisiológicos (sobre la base de un inventario y un análisis de los fonemas más próximos), podría proporcionar un cuadro exhaustivo de las estructuras fonológicas de *n* oposiciones (la magnitud de *n* puede ser tan grande como se quiera). Se obtendría así una especie de tabla periódica de las estructuras lingüísticas, comparable a la tabla de los elementos que la química moderna debe a Mendeleiev. Nos bastaría entonces señalar en la tabla la colocación de las lenguas ya estudiadas, marcar la posición y las relaciones con las demás lenguas, de aquellas cuyo estudio directo es todavía insuficiente como para darnos un conocimiento teórico, e inclusive descubrir la ubicación de lenguas desaparecidas futuras o simplemente posibles.

Un último ejemplo: Jakobson ha propuesto recientemente una hipótesis según la cual una misma lengua podría comportar varias estructuras fonológicas diferentes, interviniendo cada una para un cierto tipo de operaciones gramaticales.[3] Debe existir una relación entre todas esas modalidades estructurales de la misma lengua, una «metaestructura» que puede ser considerada como la ley del grupo

3. R. Jakobson, «The phonemic and grammatical aspect of language in their interrelations», *Actes du VIe, Congrès international des lingüistes,* París, 1948,

constituido por las estructuras modales. Si se solicitara a una calculadora el análisis de cada modalidad, podría sin duda lograrse, por métodos matemáticos conocidos, la reconstitución de la «metaestructura» de la lengua, la cual ha de ser a menudo demasiado compleja para poder extraerla con métodos empíricos de investigación.

El problema aquí planteado puede ser definido entonces de la siguiente manera. De todos los fenómenos sociales, el lenguaje es el único que hoy parece susceptible de un estudio verdaderamente científico que nos explique la manera en que se ha formado y que prevea ciertas modalidades de su evolución ulterior. Estos resultados son posibles gracias a la fonología y en la medida en que ella ha sabido, más allá de las manifestaciones conscientes e históricas de la lengua, que son siempre superficiales, alcanzar realidades objetivas. Estas consisten en sistemas de relaciones, que son a su vez el producto de la actividad inconsciente del espíritu. De ahí el problema: ¿se puede emprender tal reducción con respecto a otros tipos de fenómenos sociales? En caso afirmativo, ¿conduciría un método idéntico a los mismos resultados? Finalmente, y si respondiéramos afirmativamente a la segunda pregunta, ¿podríamos admitir que diversas formas de la vida social son sustancialmente de una misma naturaleza: sistemas de conducta cada uno de los cuales es una proyección, sobre el plano del pensamiento consciente y socializado, de las leyes universales que rigen la actividad inconsciente del espíritu? Es evidente que no podemos resolver inmediatamente todas estas cuestiones. Nos limitaremos, pues, a indicar ciertos puntos de referencia y a bosquejar las orientaciones principales hacia las cuales la investigación podría encaminarse con provecho.

Evocaremos para empezar algunos trabajos de Kroeber, que poseen una importancia metodológica indudable para nuestra discusión. En su estudio sobre la evolución del estilo del vestido femenino, Kroeber emprendió el análisis de la moda, es decir, de un fenómeno social íntimamente ligado a la actividad inconsciente del espíritu. Es raro que sepamos claramente por qué cierto estilo nos agrada o por qué pasa de moda. Ahora bien, Kroeber ha mostrado que esta evolución, arbitraria en apariencia, obedece a leyes. Estas no son accesibles a la observación empírica, y menos aún a una aprehensión intuitiva de los hechos de moda. Se manifiestan solamente cuando se mide un cierto número de relaciones entre los diversos elementos del vestido. Estas relaciones pueden ser expresadas bajo la forma de funciones matemáticas, el cálculo de cuyos valores, en un momento dado, ofrece una base para la previsión.[4]

4. J. Richardson y A, L. Kroeber, *Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis,* Anthropological Records, 5, 2, Berkeley, 1940.

La moda —que podría tomarse por el aspecto más arbitrario y contigente de las conductas sociales— es susceptible, entonces, de ser estudiada científicamente. Ahora bien, el método bosquejado por Kroeber no solamente se asemeja al de la lingüística estructural: puede ser también comparado con provecho a ciertas investigaciones en ciencias naturales, particularmente a las de Teissier sobre el crecimiento de los crustáceos. Este autor ha mostrado que es posible formular leyes de crecimiento, a condición de retener las dimensiones relativas de los elementos que componen los miembros (por ejemplo, las pinzas) y no sus formas. La determinación de estas relaciones lleva a extraer parámetros que permiten formular las leyes de crecimiento.[5] La zoología científica no tiene por objeto, pues, la descripción de las formas animales, tal como se las percibe intuitivamente; se trata sobre todo de definir relaciones abstractas pero constantes, que traducen el aspecto inteligible del fenómeno estudiado.

Yo he aplicado un método análogo al estudio de la organización social y sobre todo al de las reglas de matrimonio y de los sistemas de parentesco. De esta manera se pudo establecer que las reglas observables en las sociedades humanas no deben ser clasificadas —como se hace generalmente— en categorías heterogéneas y diversamente intituladas: prohibición del incesto, tipos de matrimonios preferenciales, etcétera. Todas ellas representan otras tantas maneras de asegurar la circulación de las mujeres en el seno del grupo social, es decir, de reemplazar un sistema de relaciones consanguíneas, de origen biológico, por un sistema sociológico de alianza. Una vez formulada esta hipótesis de trabajo, sólo restaría emprender el estudio matemático de todos los tipos de intercambio concebibles entre *n* miembros, para deducir las reglas de matrimonio operantes en las sociedades existentes. Al mismo tiempo se descubrirían otras, correspondientes a sociedades posibles. Se comprendería, por último, su función, sus modos de operaciones y la relación entre diferentes formas.

Ahora bien, la hipótesis inicial ha sido confirmada por la demostración —obtenida de manera puramente deductiva— de que todos los mecanismos de reciprocidad conocidos por la antropología clásica (es decir, aquellos basados en la organización dualista y el matrimonio por intercambio entre participantes en número de 2 o de un múltiplo de 2) constituyen casos particulares de una forma de reciprocidad más general, entre un número cualquiera de participantes. Esta forma general de reciprocidad había permanecido en la sombra, porque los participantes no dan los unos a los otros (y no reciben los unos de los otros): no se recibe de aquel a quien

5. G. Teissier, «La description mathémattique des faits biologiques», *Revue de Métaphysique et de Morale,* París, enero de 1936.

se da; no se da a aquel de quien se recibe. Cada uno da a un participante y recibe de otro, en el seno de un ciclo de reciprocidad que funciona en un solo sentido.

Este género de estructura, tan importante como el sistema dualista, había sido observado y descrito en ciertas ocasiones. Alertados por las conclusiones del análisis teórico, reunimos y compilamos los documentos dispersos que muestran la considerable extensión del sistema. Al mismo tiempo, hemos podido interpretar los caracteres comunes a un gran número de reglas de matrimonio: así por ejemplo, la preferencia por los primos cruzados bilaterales, o por una línea unilateral, ya en línea paterna, ya en línea materna. Usos ininteligibles para los etnólogos se han vuelto claros a partir del momento en que han sido referidos a las diversas modalidades de las leyes de intercambio. Estas, a su vez, han podido ser reducidas a ciertas relaciones fundamentales entre el modo de residencia y el modo de filiación.

Toda la demostración cuyas articulaciones principales hemos evocado, ha podido ser llevada a buen término mediante una condición: considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación. El hecho de que el «mensaje» esté aquí constituido por las *mujeres del grupo* que *circulan* entre los clanes, líneas de descendencia o familias (y no como en el lenguaje propiamente dicho, por las *palabras del grupo* que circulan entre individuos) no altera en absoluto la identidad del fenómeno considerado en ambos casos.

¿Es posible ir más lejos? Si ampliamos la noción de comunicación para incluir en ella la exogamia y las reglas que derivan de la prohibición del incesto, podemos inversamente arrojar alguna luz sobre un problema siempre misterioso: el del origen del lenguaje. Si se las compara con el lenguaje, las reglas de matrimonio forman un sistema complejo del mismo tipo que éste pero más tosco, y en el cual se encuentra sin duda preservado un buen número de rasgos arcaicos comunes a ambos. Todos reconocemos que las palabras son signos, pero los poetas son los últimos que recuerdan, entre nosotros, que las palabras han sido también valores. En cambio, el grupo social considera a las mujeres como valores de un tipo esencial, pero a nosotros nos cuesta comprender que estos valores pueden integrarse en sistemas significativos, cualidad que apenas comenzamos a atribuir a los sistemas de parentesco. Este equívoco se manifiesta divertidamente en una crítica que ha sido a veces dirigida a *Las estructuras elementales del parentesco:* «libro antifeminista» han dicho algunos, porque en él las mujeres son tratadas como objetos. Cabe una sorpresa muy legítima al ver que se asigna a las mujeres el papel de elementos en un sistema de signos. No perdamos de vista, sin embargo, que si las palabras y los fonemas han perdido (por otra parte, en forma más aparente que real) su carácter de valores y se han convertido en simples signos, la misma evolución no podría reproducirse integralmente en lo que concierne a las mujeres. A diferencia de las mujeres, las palabras no hablan. Las mujeres son productoras de signos al mismo tiempo que signos; como tales, no pueden reducirse al estado de símbolos o fichas.

Pero esta dificultad teórica encierra también una ventaja. La posición ambigua de las mujeres en este sistema de comunicación entre hombres constituido por las reglas de matrimonio y el vocabulario de parentesco, ofrece una imagen tosca pero utilizable del tipo de relaciones que los hombres han podido mantener, hace mucho tiempo, con las palabras. Por este camino indirecto accederíamos, pues, a un estado que refleja aproximadamente ciertos aspectos psicológicos y sociológicos característicos de los comienzos del lenguaje. La impulsión original que ha constreñido a los hombres a «intercambiar» palabras, ¿no debe buscarse, como en el caso de las mujeres, en una representación desdoblada, resultante a su vez de la función simbólica que hacía su primera aparición? Desde el momento en que un objeto sonoro es aprehendido como ofreciendo un valor inmediato, a la vez para el que habla y para el que escucha, adquiere una naturaleza contradictoria cuya neutralización sólo es posible mediante este intercambio de valores complementarios al que se reduce toda vida social.

Estas especulaciones parecerán tal vez aventuradas. Y sin embargo, si se nos concede el principio, de él deriva al menos una hipótesis que puede ser sometida a control experimental. Hemos sido inducidos a preguntarnos, en efecto, si diversos aspectos de la vida social (incluidos el arte y la religión) —cuyo estudio, como ya sabemos, puede ser facilitado por los métodos y las nociones tomados de la lingüística— no consisten en fenómenos cuya naturaleza converge con la naturaleza misma del lenguaje. ¿Cómo podría verificarse esta hipótesis? Ya se limite el examen a una sola sociedad o bien se extienda a varias, es preciso llevar el análisis de los diferentes aspectos de la vida social lo bastante lejos como para alcanzar un nivel en el cual sea posible el paso de uno a otro; es decir, elaborar una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas que dependen de cada aspecto. El empleo de este código deberá ser legítimo para cada sistema tomado aisladamente, y para todos cuando se trate de compararlos. Estaremos así en condiciones de saber si hemos alcanzado su más profunda naturaleza y si consisten o no en realidades del mismo tipo.

Permítasenos proceder aquí a una experiencia orientada en esta dirección. El antropólogo, al considerar los rasgos fundamentales

de los sistemas de parentesco característicos de varias regiones del mundo, puede tratar de traducirlos bajo una forma lo bastante general para que ella adquiera un sentido, aun para el lingüista; es decir, para que este último pueda aplicar el mismo tipo de formalización a la descripción de las familias lingüísticas correspondientes a las mismas regiones. Una vez operada esta reducción preliminar, el lingüista y el antropólogo podrán preguntarse si las dferentes modalidades de comunicación —reglas de parentesco y de matrimonio por una parte, lenguaje por otra— tales como es dable observar en una misma sociedad, pueden o no ser asociadas a estructuras inconscientes similares. En caso afirmativo, podríamos estar seguros de haber accedido a una expresión realmente fundamental.

Postulemos, pues, que existe una correspondencia formal entre la estructura de la lengua y la del sistema de parentesco. Si la hipótesis es fundada, se deberá verificar la presencia, en las regiones siguientes, de lenguas comparables, por su estructura, a los sistemas de parentesco tal como se definen a continuación:

1. *Área indoeuropea.* La reglamentación del matrimonio en nuestras sociedades contemporáneas parece fundada en el principio siguiente: a condición de decretar un pequeño número de prescripciones negativas (grados prohibidos), la densidad y la fluidez de la población bastan para obtener un resultado que, en otras sociedades, sólo sería posible por medio de un gran número de reglas positivas y negativas, a saber, una cohesión social resultante de matrimonios entre cónyuges cuyo grado de parentesco es muy alejado o resulta imposible de trazar. Esta solución de tipo estadístico parece tener por origen un rasgo característico de la mayoría de los antiguos sistemas indoeuropeos de parentesco. En nuestra terminología, corresponden a una *fórmula simple de intercambio generalizado.* Sin embargo, en el área indoeuropea esta fórmula no se aplica directamente a las líneas de descendencia, sino a conjuntos complejos de líneas, del tipo *bratsvo,* verdaderos conglomerados en cuyo seno cada línea goza de una libertad relativa con respecto a la regla de intercambio generalizado, que funciona estrictamente en el plano de los conjuntos mismos. Cabe decir entonces que un rasgo característico de las estructuras indoeuropeas de parentesco reposa en el hecho de que plantean el problema de la cohesión social en términos simples, cuidando de reservar la posibilidad de proporcionarle soluciones múltiples.

Si la estructura lingüística fuera análoga a la estructura de parentesco, se derivarían, para la primera, las siguientes propiedades: lenguas de estructura simple que emplean muchos elementos. Y la oposición entre *simplicidad de estructura* por una parte, *complejidad de los elementos* por otra, se traduciría en el hecho de que varios elementos están siempre disponibles (y como en concurrencia los unos con los otros) para ocupar la misma posición en la estructura.

2. *Área sinotibetana.* La complejidad de los sistemas de parentesco es de otro orden. Todos corresponden a la forma más simple concebible del intercambio generalizado o se derivan de ella, es decir, del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre. Ahora bien, en otra parte he mostrado[6] que este tipo de matrimonio asegura la cohesión social de la manera más económica, siendo a la vez extensible indefinidamente a un número cualquiera de participantes.

Si enunciamos estas proposiciones en forma lo bastante general como para hacerlas útiles al lingüista, diremos, pues, que la estructura es compleja, mientras que los elementos mismos son poco numerosos. Esta fórmula parece por lo demás muy apropiada para expresar un aspecto característico de las lenguas tonales.

3. *Área africana.* Los sistemas africanos de parentesco tienen una tendencia común a desarrollar la institución del «precio de la novia», asociada a la prohibición frecuente del matrimonio con la esposa del hermano de la mujer. Resulta de ahí un sistema de intercambio generalizado más complejo que el sistema fundado exclusivamente en el matrimonio preferencial con la prima cruzada matrilateral. Al mismo tiempo, el tipo de cohesión social establecido por la circulación de bienes se acerca, en cierta medida, al tipo estadístico de cohesión existente en nuestras propias sociedades.

Las lenguas africanas deberían ofrecer, pues, diversas modalidades intermedias entre los tipos examinados en 1) y en 2).

4. *Área oceánica.* Los rasgos característicos, bien conocidos, de los sistemas de parentesco polinesios tendrían como equivalentes, en el plano lingüístico: estructura simple, elementos poco numerosos.

5. *Área norteamericana.* Esta región del mundo presenta un desarrollo excepcional de los sistemas de parentesco llamados crow-omaha, que es preciso distinguir cuidadosamente de todos aquellos sistemas que testimonian igual indiferencia hacia los niveles de generaciones.[7] Los sistemas crow-omaha no pueden ser simplemente definidos por la asignación de los dos tipos de primos cruzados unilaterales a niveles de generación diferentes: la propiedad distintiva de estos sistemas (que los opone al sistema miwok) consiste en la asimilación

6. Véase C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* págs. 291-380. (Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco,* México, Paidós, 1983.)

7. Es decir, que rechazamos categóricamente la asimilación de los sistemas crow-omaha al tipo miwok, propuesta por Murdock. Véase G. P. Murdock, *Social Structure,* Nueva York, 1949, págs. 224, 340.

de los primos cruzados al grupo de los parientes y no al de los aliados. Ahora bien, los sistemas de tipo miwok son igualmente frecuentes en el Viejo y en el Nuevo Mundo, mientras que los sistemas crow-omaha propiamente dichos, con alguna excepción, únicamente se encuentran en América.[8] Estos sistemas pueden ser descritos como sistemas que anulan la distinción entre intercambio restringido e intercambio generalizado, es decir, entre dos fórmulas consideradas habitualmente como incompatibles. De esta manera, la aplicación simultánea de las dos fórmulas simples permite garantizar matrimonios entre grados alejados, mientras que de la aplicación aislada de una u otra fórmula sólo habría resultado el matrimonio entre diferentes tipos de primos cruzados.

En términos de estructura lingüística, esto equivaldría a decir que ciertas lenguas americanas podrían comportar elementos, en número relativamente elevado, capaces de articularse en estructuras relativamente simples, pero al precio de una asimetría impuesta a estas últimas.

* * *

Nunca se insistirá bastante en el carácter precario e hipotético de esta reconstrucción. Al proceder así, el antropólogo va de lo conocido a lo desconocido (al menos en lo que le concierne); las estructuras de parentesco le resultan familiares, no así las de las lenguas correspondientes. Los caracteres diferenciales enumerados arriba, ¿guardan un sentido en el plano lingüístico? Es el lingüista quien debe decirlo. Como antropólogo social, profano en materia lingüística, me he limitado a relacionar eventuales propiedades estructurales —concebidas en términos muy generales— con ciertos rasgos de los sistemas de parentesco. El lector encontrará, en un trabajo cuyas conclusiones se suponen conocidas[9] y que aquí me he limitado a evocar brevemente, las razones de la elección que he hecho entre dichos sistemas. Espero haber podido indicar al menos ciertas propiedades generales de los sistemas de parentesco característicos de varias regiones del mundo. Corresponde al lingüista decir si las estructuras lingüísticas de esas regiones pueden, al menos de una manera muy aproximativa, ser formuladas en los mismos términos o en términos equivalentes. Si asi fuera, se habría cumplido un gran paso hacia el conocimiento de los aspectos fundamentales de la vida social.

Porque quedaría abierto el camino para el análisis estructural y comparado de las costumbres, las instituciones y las conductas sancionadas por el grupo. Estaríamos en condiciones de comprender ciertas analogías fundamentales entre manifestaciones de la vida en sociedad muy alejadas en apariencia unas de otras, como el lenguaje, el arte, la religión. Al mismo tiempo, por último, cabría la posibilidad de superar un día la antinomia entre la cultura, que es cosa colectiva, y los individuos que la encarnan, puesto que en esta nueva perspectiva la pretendida «conciencia colectiva» se reduciría a una expresión, en el plano del pensamiento y las conductas individuales, de ciertas modalidades temporales de las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu.

8, Esto no es totalmente exacto. Se conocen en la actualidad (1974) sistemas de este tipo en otros lugares, principalmente en África.
9, *Les structures élémentaires de la parenté, op. cit.*

CAPÍTULO 4

LINGÜÍSTICA Y ANTROPOLOGÍA[1]

Antropólogos y lingüistas se han reunido, quizá por primera vez, con el propósito confesado de comparar sus respectivas disciplinas. El problema, en realidad, no es sencillo. Las dificultades con las que hemos tropezado en el transcurso de nuestras discusiones se explican, a mi juicio, por varias razones. No nos hemos limitado a confrontar lingüística y antropología colocándonos en un plano muy general; nos ha sido preciso tomar en consideración varios niveles, y he tenido la impresión de que en varias oportunidades nos hemos deslizado inconscientemente de un nivel a otro, en el curso de una misma discusión. Comencemos, pues, por distinguirlos.

En primer lugar, nos hemos ocupado de la relación entre *una* lengua y *una* cultura determinadas. ¿Es necesario el conocimiento de la lengua para estudiar una cultura? ¿En qué medida y hasta qué punto? A la inversa, ¿el conocimiento de la lengua implica el conocimiento de la cultura o al menos de algunos de sus aspectos?

Hemos discutido también en otro nivel, donde la cuestión planteada no es ya la relación entre *una* lengua y una cultura, sino más bien la relación entre *lenguaje y cultura* en general. Y sin embargo, ¿no hemos descuidado un poco este aspecto? En el curso de las discusiones no se ha considerado nunca el problema planteado por la actitud concreta de una cultura hacia su propia lengua. Para tomar un ejemplo, nuestra civilización trata el lenguaje de una manera que se podría calificar de inmoderada: hablamos a propósito de todo, todo pretexto es bueno para expresarnos, interrogar, comentar... Esta manera de abusar del lenguaje no es universal, ni siquiera frecuente. La mayoría de las culturas que llamamos primitivas emplean el lenguaje con parsimonia; no se habla en todo momento ni a propósito de cualquier cosa. En ellas, las manifestaciones verbales están a menudo limitadas a circunstancias prescritas, fuera de las cuales se escatiman las pala-

1. Traducido y adaptado del original inglés, *Conference of Anthropologists and Linguists,* Bloomington, Indiana, 1952, Publicado de acuerdo a una transcripción del registro sobre banda magnética en *Supplement to international Journal of American Linguistics,* vol. 19, n. 2, abril de 1953, *Mem. 8*, 1953.

bras. En el transcurso de nuestros debates se han evocado estos problemas, pero sin concederles la misma importancia que a los problemas del primer nivel.

Hay un tercer grupo de problemas que ha recibido aún menos atención. Pienso en la relación no ya entre *una* lengua (o el lenguaje mismo) y *una* cultura (o la cultura misma), sino entre la lingüística y la antropología consideradas como ciencias. Esta cuestión, en mi opinión fundamental, ha permanecido, sin embargo, en un segundo plano durante nuestras discusiones, ¿Cómo explicar este trato desigual? Es que el problema de las relaciones entre lenguaje y cultura es uno de los más complicados que puedan imaginarse. En primer lugar el lenguaje es susceptible de ser tratado como un *producto* de la cultura: una lengua, usada en una sociedad, refleja la cultura general de la población. Pero, en otro sentido, el lenguaje es una *parte* de la cultura; constituye uno de sus elementos, entre otros. Recordemos la célebre definición de Tylor, para quien la cultura es un conjunto complejo integrado por los instrumentos, las instituciones, las creencias, las costumbres y también, por supuesto, la lengua. Según sea el punto de vista elegido, varían los problemas planteados. Pero esto no es todo: se puede considerar el lenguaje como una *condición* de la cultura, y ello en un doblé sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa al niño mediante el habla; se le reprende y se le halaga con palabras. Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos, destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje.

Las observaciones precedentes apuntan al aspecto objetivo de nuestro problema. Pero éste comporta también implicaciones subjetivas de no menor importancia. En el curso de nuestras discusiones he pensado que los motivos que han incitado a los antropólogos y a los lingüistas a reunirse no eran de la misma naturaleza, y que estas diferencias llegaban a veces hasta la contradicción. Los lingüistas no han cesado de explicarnos que la orientación actual de su ciencia les inquieta. Temen perder contacto con las otras ciencias del hombre, ocupados en análisis donde intervienen nociones abstractas que sus colegas hallan cada vez más difíciles de captar. Los lingüistas —y, entre ellos, sobre todo los estructuralistas— se preguntan: ¿qué es lo que estudian, en definitiva? ¿Qué es esta cosa lingüística que parece estar desprendida de la cultura, de la vida social, de la historia, de estos mismos hombres que hablan? Si los lingüistas han querido reunirse con los antropólogos con la esperanza de aproximarse a ellos,

¿no es acaso, precisamente, porque esperan encontrar, gracias a nosotros, esa aprehensión concreta de los fenómenos, de la cual el método que emplean parece alejarlos?

Los antropólogos enfrentan esta expectativa de una manera particular. Ante los lingüistas, nos sentimos colocados en una posición delicada. Durante años hemos trabajado unos junto a otros y bruscamente tenemos la sensación de que los lingüistas se alejan de nosotros: los vemos pasar al otro lado de esa barrera, considerada durante mucho tiempo infranqueable, que separa las ciencias exactas y naturales de las ciencias humanas y sociales. Como si nos jugaran una mala pasada, helos ahí trabajando de esa manera rigurosa que nos habíamos resignado a admitir como un privilegio exclusivo de las ciencias de la naturaleza. De ahí que sintamos un poco de melancolía y también —confesémoslo— mucha envidia. Quisiéramos aprender de los lingüistas el secreto de su éxito. ¿No podríamos también nosotros aplicar al campo complejo de nuestros estudios —parentesco, organización social, religión, folklore, arte— esos métodos rigurosos cuya eficacia verifica la lingüística día tras día?

Se me permitirá abrir aquí un paréntesis. En esta sesión de clausura, mi tarea es expresar el punto de vista de los antropólogos. Quisiera, pues, decir a los lingüistas cuánto he aprendido de ellos; y no sólo en el curso de las sesiones plenarias, sino también y más aún al asistir a los seminarios de lingüística que tenían lugar simultáneamente, donde he podido apreciar el grado de precisión, de detalle, de rigor, que los lingüistas han alcanzado en estudios que siguen formando parte de las ciencias del hombre, a igual titulo que la antropología misma.

Eso no es todo. Desde hace tres o cuatro años, no solamente asistimos al desarrollo de la lingüística en el plano teórico; la vemos también realizar una colaboración técnica con los ingenieros de esta ciencia nueva llamada de la comunicación. No se conforman ustedes, para estudiar sus problemas, con un modelo teóricamente más seguro y riguroso que el nuestro; van además en busca del ingeniero y le piden que construya un dispositivo experimental apropiado para verificar o refutar las hipótesis. Así pues, las ciencias humanas y sociales se han resignado, durante uno o dos siglos, a contemplar el universo de las ciencias exactas y naturales como un paraíso cuyo acceso les estaba vedado para siempre. Y he aquí que la lingüística ha llegado a abrir una pequeña puerta entre ambos mundos. Si no me equivoco, los motivos que han traído aquí a los antropólogos están, pues, en curiosa contradicción con los de los lingüistas. Estos últimos se acercan a nosotros con la esperanza de hacer más concretos sus estudios; los antropólogos, por su parte, reclaman a los lingüistas en la medida en que éstos les parecen guías capaces de sacarlos de la confusión a la que parece condenarlos una familiaridad demasiado grande con los fenómenos concretos y empíricos. Esta conferencia me ha parecido,

pues, por momentos, como una especie de carrera diabólica, donde los antropólogos corren tras los lingüistas mientras éstos persiguen a los antropólogos, y cada grupo intenta obtener del otro precisamente aquello que éste busca abandonar.

Detengámonos aquí un instante. ¿De dónde procede el malentendido? Sin duda, en primer lugar, de la dificultad inherente al objetivo que nos hemos fijado. Me ha impresionado particularmente la sesión en cuyo transcurso Mary Haas ha tratado de expresar en fórmulas, sobre la pizarra, los problemas en apariencia bastante simples del bilingüismo. Solamente se trataba de la relación entre dos lenguas, y ya nos encontrábamos con un número enorme de combinaciones posibles, que la discusión no hizo más que aumentar. Además de las combinaciones, se ha debido hacer intervenir dimensiones que han complicado aún más el problema. Esta reunión nos ha enseñado, ante todo, que todo esfuerzo por formular en un lenguaje común los problemas lingüísticos y los problemas culturales nos coloca de entrada en una situación extraordinariamente compleja. Sería un error olvidarlo.

En segundo lugar, hemos procedido como si el diálogo se desenvolviera solamente entre dos protagonistas: la lengua por un lado, la cultura por otro; y como si nuestro problema pudiera ser definido íntegramente en términos de causalidad: ¿es la lengua la que ejerce una acción sobre la cultura, o la cultura sobre la lengua? No hemos percibido con suficiente claridad que lengua y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental: pienso aquí en ese invitado presente entre nosotros, al que sin embargo nadie ha convidado a participar en nuestros debates: el *espíritu humano.* Que un psicólogo como Osgood se haya sentido obligado en forma constante a intervenir en la discusión basta para atestiguar la presencia, en tercera persona, de este fantasma imprevisto.

Me parece que aun desde un punto de vista teórico podemos afirmar que entre lenguaje y cultura debe existir alguna relación. Ambos han tardado varios milenios en desarrollarse, y esta evolución se ha desenvuelto en los espíritus humanos en forma paralela. Dejo sin duda a un lado los casos frecuentes de adopción de una lengua extranjera, por parte de una sociedad que hablaba antes otra lengua. En el punto en que nos encontramos, podemos limitarnos a los casos privilegiados donde la lengua y la cultura han evolucionado una junto a otra durante un cierto tiempo, sin intervención notoria de factores externos. ¿Imaginaremos entonces un espíritu humano dividido en compartimientos hasta tal punto estancos que nada puede pasar a su través? Antes de contestar esta pregunta, hay dos problemas que deben ser examinados: el del nivel en que es preciso colocarnos para buscar las correlaciones entre ambos órdenes, y el de los objetos mismos entre los cuales podemos establecer esas correlaciones.

Nuestro colega Lounsbury nos ha propuesto el otro día un ejemplo

sorprendente de la primera dificultad. Los oneida, ha dicho, utilizan dos prefijos para denotar el género femenino; ahora bien, a pesar de haber observado atentamente, sobre el terreno, las conductas sociales que acompañan el empleo de uno u otro prefijo, Lounsbury no ha podido localizar actitudes diferenciales significativas, ¿Pero no estaba acaso mal planteado el problema desde el comienzo? ¿Cómo se hubiera podido establecer una correlación en el nivel de las conductas? Estas no se sitúan en el mismo plano que las categorías inconscientes del pensamiento a las cuales hubiera sido necesario remontarse en el análisis, para comprender la función diferencial de los dos prefijos. Las actitudes sociales corresponden a la observación empírica. No pertenecen al mismo nivel que las estructuras lingüísticas, sino a un nivel diferente, más superficial.

Sin embargo, me parece difícil que la aparición de una dicotomía propia del género femenino en una sociedad como la iroquesa, donde el derecho materno ha sido llevado a su punto extremo, pueda ser tenida por una pura coincidencia. ¿No podría decirse que una sociedad que acuerda a las mujeres una importancia que se les niega en otras partes, debe pagar bajo otra forma el precio de esta licencia? El precio consistiría, en este caso, en la incapacidad para pensar el género femenino como una categoría homogénea. Una sociedad que, en oposición a casi todas las demás, reconociera a las mujeres una plena capacidad, estarla obligada, a su vez, a asimilar una fracción de sus mujeres —las niñas aún muy jóvenes para desempeñar su papel— a anímales y no a seres humanos. Pero al proponer esta interpretación no postulo una correlación entre lenguaje y actitudes, sino entre expresiones homogéneas, ya formalizadas, de la estructura lingüística y de la estructura social.

Evocaré aquí otro ejemplo. Una estructura de parentesco verdaderamente elemental —un átomo de parentesco, si cabe decirlo así— consiste en un marido, una mujér, un niño y un representante del grupo del cual el primero ha recibido la segunda. La prohibición universal del incesto nos impide, en efecto, constituir el elemento de parentesco con una familia consanguínea tomada aisladamente; dicho elemento resulta, necesariamente, de la unión de dos familias, dos grupos consanguíneos. Hagamos, sobre esta base, todas las combinaciones de actitudes posibles en el seno de la estructura elemental, admitiendo (sólo a los fines de la demostración) que las relaciones entre individuos son definibles por dos caracteres: positivo y negativo. Se advertirá que ciertas combinaciones corresponden a situaciones empíricas, observadas efectivamente por los etnógrafos en tal, o cual sociedad. Cuando las relaciones entre marido y mujer son positivas y entre hermano y hermana negativas, verificamos la presencia de dos actitudes correlativas: positiva entre padre e hijo, negativa entre tío materno y sobrino. Se conoce también una estructura simétrica, donde todos los signos están invertidos. Es entonces frecuente hallar dis-

posiciones del tipo $\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$ o $\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$, es decir, dos permutaciones.

Por el contrario, las disposiciones del tipo $\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$ y del

tipo $\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$ son: las primeras, frecuentes, pero a menudo desdibujadas; las segundas, raras y tal vez imposibles bajo una forma estricta, puesto que amenazarían con provoçar una fisión de la estructura elemental, diacrónica o sincrónicamente.[2]

¿Es posible trasladar formalizaciones semejantes al terreno lingüístico? No veo cómo puede hacerse. Es evidente, sin embargo, que el antropólogo emplea aquí un método próximo al del lingüista. Ambos se ocupan de organizar unidades constitutivas en sistemas. Pero sería inútil llevar más lejos el paralelo buscando correlaciones, por ejemplo, entre la estructura de las actitudes y el sistema de fonemas o la sintaxis de la lengua del grupo considerado. La tarea no tendría ningún sentido.

Tratemos de captar nuestro problema en forma más precisa. A menudo, en el transcurso de nuestras discusiones, se ha destacado el nombre y las ideas de Whorf.[3] Whorf se ha dedicado, en efecto, a descubrir correlaciones entre lengua y cultura, y no siempre lo ha hecho, me parece, de forma convincente. ¿No será acaso la razón que él se muestra mucho menos exigente con la cultura que con el. lenguaje? Whorf se ocupa de este último en tanto que lingüista (bueno o malo, no me corresponde a mí decirlo). Es decir, que el objeto ante el cual se detiene no está dado en una aprehensión empírica e intuitiva de la realidad: lo capta tras un análisis metódico y un trabajo considerable de abstracción. Pero la entidad cultural con la cual lo compara está apenas elaborada, tal como se la obtiene en una observación tosca. Whorf trata de descubrir correlaciones entre objetos que corresponden a dos niveles muy alejados entre sí por la calidad de la observación y por la finura del análisis al cual están sometidos.

Coloquémonos decididamente en el plano de los sistemas de comunicación. Cabe hacer dos observaciones a propósito de las mismas sociedades estudiadas por Whorf. En primer lugar, es imposible representar un sistema de parentesco hopi mediante un modelo de dos dimensiones; son indispensables tres condición que, por otra parte, se cumple para todos los sistemas del tipo crow-omaha. ¿Cuál es la razón? El sistema hopi hace intervenir tres tipos de dimensiones temporales. Una corresponde al linaje materno (para Ego mujer); es un tiempo cronológico, progresivo y continuo, donde se suceden, en orden,

2. Para ejemplos y un análisis más detallado, víase el capítulo 2 de este libro,
3. Benjamín L. Whorf, *Collected Papers on Metalinguistics,* Washington, 1952; *Language, Thought and Reality,* compilado por John B, Carroll, Nueva York, 1956.

los términos abuela, madre, (Ego), hija, nieta. Se trata, pues, de un *continuum* genealógico. Ahora bien, los *continua* en que se despliegan las otras líneas tienen propiedades diferentes. En la línea de la madre del padre, individuos que pertenecen a varias generaciones son llamados todos con un mismo término: una mujer es entonces siempre una «hermana del padre», ya se trate de una madre, de su hija o de la hija de esta última. El *continumn* es un marco vacío, en cuyo seno nada ocurre ni se produce. La línea materna (para Ego varón) se desenvuelve en un tercer tipo de *continuum* donde, generación tras generación, los individuos alternan entre dos clases: la de los «primos» y la de los «Sobrinos» (fig. 3).

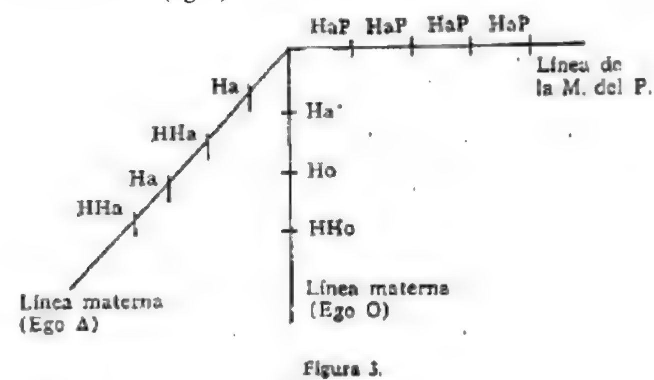


Figura 3.

Volvemos a encontrar estas tres dimensiones en el sistema de parentesco zuñi, pero en una forma atenuada y casi diríamos abortiva. Es notable, por otra parte, que el *continuum* rectilíneo de la línea materna, se encuentre allí reemplazado por un *continuum* en anillos, con sólo tres términos; uno que significa indistintamente «abuela» y «nieta», otro para «madre» y un tercero, finalmente, para «hija».

Consideremos ahora un tercer sistema pueblo, el de acoma y laguna, grupos que pertenecen a otra familia lingüística, la keresan. Los sistemas se caracterizan por un desarrollo notable de los términos llamados «recíprocos». Dos individuos que con respecto a un tercero ocupan una posición simétrica, se designan el uno al otro por un solo término.

Si pasamos de los hopi a los acoma, observamos entonces varias transformaciones de los sistemas de parentesco. Un modelo de tres dimensiones es reemplazado por un modelo de dos dimensiones. Un sistema de referencia de tres coordenadas, representables bajo la forma de *continua* temporales, se altera entre los zuñi y se transforma, en los acoma, en un *continuum* espacio-temporal. En efecto, un obser-

vador miembro del sistema no puede pensar su relación con otro miembro si no es por intermedio de un tercero, que debe entonces estar dado simultáneamente.

Ahora bien, estas transformaciones corresponden a las que pueden determinarse en el estudio de los mitos, cuando se comparan las versiones de los mismos mitos en los kopi, los zuñi y los acoma. Tomemos por ejemplo el mito de emergencia. Los kopi lo conciben sobre la base de un modelo genealógico: las divinidades forman una familia, siendo respectivamente marido, mujer, padre, abuelo, hija, etcétera, unos en relación con los otros un poco a la manera del panteón de los antiguos griegos. Esta estructura genealógica está lejos de ser igualmente neta entre los zuñi, donde el mito correspondiente se organiza más bien de modo histórico y cíclico. Dicho de otra manera, la historia está subdividida en períodos, cada uno de los cuales reproduce aproximadamente el período precedente y cuyos protagonistas mantienen entre sí relaciones de homología. Entre los acoma, finalmente, la mayoría de los protagonistas, que los kopi y los zuñi conciben como individuos, se encuentran desdoblados en pares cuyos términos se oponen por atributos antitéticos. La escena de la emergencia, por ejemplo, que en las versiones hopi y zuñi se encuentra colocada claramente en primer plano, tiende a desdibujarse en los acoma tras otra escena: la creación del mundo por la acción conjugada de dos poderes, el superior y el inferior. En lugar de una progresión continua o periódica, el mito se presenta como un conjunto de estructuras bipolares, análogas a las que componen el sistema de parentesco.

¿Qué podemos concluir de todo ello? Si cabe comprobar una correlación entre sistemas pertenecientes a dominios tan alejados entre sí —al menos en apariencia— como el parentesco y la mitología, la hipótesis de que existe también una correlación del mismo tipo con el sistema lingüístico no tiene nada de absurda o imaginaria. ¿Qué género de correlación? Es el lingüista quien debe decirlo; para el antropólogo sería de todos modos sorprendente que no pudiera descubrirse ninguna, bajo una u otra forma. Una conclusión negativa implicaría que correlaciones manifiestas entre dominios muy separados —parentesco y mitología —se desvanecen cuando se comparan otros dominios, como los de la mitología y la lengua, que ciertamente están más próximos entre sí.

Esta manera de plantear la cuestión nos acerca al lingüista. Este estudia, efectivamente, lo que llama los aspectos, entre otros el del tiempo. Se preocupa entonces de las diversas modalidades que la noción de tiempo puede adquirir en una determinada lengua. ¿No se pueden comparar estas modalidades, tal como se manifiestan en el plano lingüístico por un lado, y en el del parentesco por otro? Sin prejuzgar acerca de la solución del problema, me parece que al menos tenemos derecho a plantearlo, y que el interrogante formulado comporta una respuesta, sea ésta positiva o negativa.

Paso ahora a analizar un ejemplo más complejo, pero que me permitirá mostrar mejor cómo debe conducir su análisis el antropólogo si desea ir al encuentro del lingüista y reunirse con él en un terreno común. Me propongo considerar dos tipos de estructuras sociales observables en regiones alejadas: una se extiende aproximadamente desde la India hasta Irlanda, la otra desde el Assam hasta la Manchuria. No se me haga decir que cada una de estas regiones ilustra ese sólo tipo de estructura social, con exclusión de todos los demás. Postulo solamente que los ejemplos más claros y numerosos de cada sistema se encuentran en las dos regiones citadas, cuyos contornos dejaremos bastante vagos, pero que corresponden, dicho de una forma aproximada, al área de las lenguas indoeuropeas y al área de las lenguas sinotibetanas, respectivamente.

Caracterizaría las estructuras en cuestión con ayuda de tres criterios: reglas matrimoniales, organización social y sistema de parentesco:

	Área indoeuropea	*Area sinotibetana*
REGLAS MATRIMONIALES	Sistemas circulares que resultan directamente de reglas explícitas, o indirectamente del hecho de que la elección del cónyuge está determinada por leyes de probabilidad.	Sistemas circulares, simultáneamente con sistemas de intercambio simétrico.
ORGANIZACIÓN SOCIAL	Unidades sociales numerosas, organizadas en estructuras complejas (del tipo: familia extensa).	Unidades sociales poco numerosas, organizadas en estructuras simples (del tipo: clan o linaje).
SISTEMA DE PARENTESCO	a) Subjetivo. b) Términos poco numerosos.	a) Objetivo. *b)* Términos muy numerosos.

Consideremos primero las reglas de matrimonio. La mayoría de los sistemas del área indoeuropea pueden ser reducidos, no obstante su aparente diversidad, a un tipo simple que en otro lugar he llamado sistema circular o forma simple del intercambio generalizado, porque permite la integración de un número cualquiera de grupos. El mejor ejemplo de tal sistema lo ofrece la regla del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre; por la simple operación de esta regla, un grupo A recibe a sus mujeres de un grupo B, B de C, y C de A. Los participantes están entonces dispuestos en circulo y el sistema funciona sea cual fuera el número de los mismos, porque es siempre posible introducir un participante suplementario en el circuito.

No postulo que en un momento muy anterior de su historia, todas las sociedades de lengua indoeuropea hayan practicado el matrimonio con la hija del hermano de la madre. Mi hipótesis no contiene nada semejante a una reconstrucción histórica; me limito a comprobar que la mayor parte de las reglas matrimoniales observables en un área que es también el área de las lenguas indoeuropeas pertenece, directa o indirectamente, a un mismo tipo, cuya regla de matrimonio antes citada ofrece el modelo lógico más simple.

En lo concerniente a la organización social, la familia extensa parece ser la forma más frecuente en el mundo indoeuropeo. Es sabido que una familia extensa se compone de varias líneas colaterales reunidas para la explotación de un dominio común, preservando, sin embargó, cierta libertad en cuanto a las alianzas matrimoniales. Esta última condición es importante, porque si todas las familias extensas fueran asimiladas *en cuanto tales* a participantes en un sistema de intercambio matrimonial (que la familia A tomara a sus esposas exclusivamente en B, por ejemplo, B en C, etcétera), entonces las familias extensas se confundirían con clanes.

Esta diferenciación de las líneas colaterales, en el seno de la familia extensa, es asegurada de distintas maneras por los sistemas indoeuropeos. Algunos sistemas, que pueden siempre ser estudiados en la India, formulan una regla preferencial de matrimonio aplicable solamente a la línea primogénita, mientras que las demás líneas gozan de una independencia mayor, que puede llegar inclusive a una libre elección, con la reserva de excluir los grados prohibidos. El sistema de los antiguos eslavos, en la medida en que se puede reconstruir, ofrece rasgos singulares que sugieren que la «línea ejemplar» (es decir, la única, en la familia extensa, sujeta a una regla matrimonial estricta) pudo tal vez ser oblicua con respecto al eje patrilineal de filiación, de modo que la carga de satisfacer a la regla preferencial pasaba, en cada generación, de una linea a otra. Sean cuales fueren las modalidades, hay un rasgo común que se mantiene: en las estructuras sociales basadas en la familia extensa, las diferentes líneas que constituyen cada familia no están sometidas a una regla de matrimonio homogénea. Dicho de otra manera: planteada la regla, ella comporta siempre numerosas excepciones. Los sistemas de parentesco indoeuropeos, finalmente, utilizan muy pocos términos y éstos están organizados en una perspectiva subjetiva: las relaciones de parentesco se conciben en relación con el sujeto, y los términos se vuelven tanto más vagos y escasos cuanto más lejanos son los parientes a los cuales se aplican. Términos tales corno padre, madre, hijo, hija, hermano y hermana poseen una relativa precisión. Los de tío y tía son ya muy elásticos. Más allá, carecemos prácticamente de términos disponibles. Los sistemas indoeuropeos son, pues, sistemas egocéntricos.

Examinemos ahora el área sinotibetana. Se encuentran allí yuxtapuestos, dos tipos de reglas matrimoniales. Uno corresponde al tipo

arriba descrito para el área indoeuropea; el otro puede ser definido, en su forma más simple, como un matrimonio por intercambio, caso particular del tipo precedente. En lugar de integrar un número cualquiera de grupos, este segundo sistema funciona con grupos en número par: 2, 4, 6, 8, y los participantes del intercambio están siempre agrupados dos a dos.

En cuanto a la organización social, se caracteriza por formas clánicas, simples o complejas. Con todo, la complejidad jamás está realizada de manera orgánica (como ocurre con las familias extensas). Ella resulta más bien, mecánicamente, de la subdivisión de los clanes en linajes; en otras palabras: los elementos pueden aumentar en cantidad, pero la estructura misma permanece simple.

Los sistemas de parentesco poseen a menudo muchos términos. En el sistema chino, por ejemplo, los términos se cuentan por centenas y se pueden crear términos nuevos, indefinidamente, por combinación de los términos elementales. No hay, pues, grado de parentesco, por alejado que sea, que no pueda ser descrito con igual precisión que el grado más próximo. En este sentido, nos hallamos ante un sistema completamente objetivo. Como lo ha señalado Kroeber hace mucho tiempo, no podrían concebirse sistemas de parentesco más diferentes entre sí que el chino y el europeo.

Llegamos entonces a las siguientes conclusiones: en el área indoeuropea, la estructura social (reglas de matrimonio) es simple, pero los elementos (organización social) destinados a aparecer en la estructura son numerosos y complejos. En el área sinotibetana, la situación se invierte. La estructura es compleja, puesto que yuxtapone o integra dos tipos de reglas matrimoniales, pero la organización social, de tipo ciánico o equivalente, se mantiene simple. Por otra parte, la oposición entre *estructura y elementos* se traduce en el plano de la terminología (es decir, en un nivel que es ya lingüístico) por caracteres antitéticos, tanto en lo que concierne a la armadura (subjetiva u objetiva) cuanto en lo que respecta a los términos mismos *(numerosos* o *poco numerosos).*

Cuando describimos así la estructura social, ¿no podemos, al menos, iniciar el diálogo con el lingüista? En el transcurso de una sesión anterior, Román Jakobson señalaba los caracteres fundamentales de las lenguas indoeuropeas. Se observa, decía, un desajuste entre la forma y la sustancia, múltiples excepciones a las reglas, una gran libertad en cuanto a la elección de los medios para expresar la misma idea... ¿No se asemejan todos estos rasgos a los que hemos retenido respecto de la estructura social?

Para definir de manera conveniente las relaciones entre lenguaje y cultura es preciso, me parece, excluir desde un principio dos hipótesis. Una, aquella según la cual no puede haber ninguna relación entre los dos órdenes; otra, la hipótesis inversa de una correlación total en todos los planos. En el primer caso, nos hallaríamos ante la ima-

gen de un espíritu humano desarticulado y fragmentado, dividido en compartimientos y en capas entre las cuales toda comunicación es imposible, situación bien extraña y sin relación con lo que se comprueba en otros dominios de la vida psíquica. Pero si la correspondencia entre lengua y cultura fuera absoluta, los lingüistas y los antropólogos ya lo habrían advertido y no estaríamos aquí discutiendo sobre el asunto. Mi hipótesis de trabajo pretende, pues, ocupar una posición intermedia: es probable que puedan descubrirse ciertas correlaciones, entre determinados aspectos y en ciertos niveles, y para nosotros se trata de encontrar cuáles son esos aspectos y dónde están esos niveles. Antropólogos y lingüistas pueden colaborar en esta tarea. Pero el principal beneficiario de nuestros eventuales descubrimientos no serán ni la antropología ni la lingüística, tal como actualmente las concebimos: estos descubrimientos beneficiarán a una ciencia a la vez muy antigua y muy nueva, una *antropología* entendida en el sentido más amplio del término, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano.

CAPÍTULO 5

APÉNDICE DE LOS CAPÍTULOS 3 y 4 [1]

En el mismo número de los *Cahiers Internationaux de Sociologie* en el que aparecía un articulo de Gurvitch que me estaba en parte dedicado, se encuentra otro trabajo, de Haudricourt y Granai, de información más sólida y de ideas mejor elaboradas.[2] Si antes de escribir su texto los autores hubieran conocido mis dos artículos sobre las relaciones entre lengua y sociedad en lugar de limitarse solamente al primero, habríamos podido llegar más fácilmente a un acuerdo. En realidad, esos dos artículos forman un todo, puesto que el segundo responde a las objeciones suscitadas ya en los Estados Unidos por la publicación del otro. Por esta razón han sido reunidos en el presente volumen.[3]

Por otra parte, concedo a Haudricourt y Granai que en esos dos artículos —escrito uno en inglés, leído el otro directamente también en inglés (el segundo es la transcripción de un registro en banda magnética)— la expresión resulta por momentos un poco vaga. Quizá yo soy responsable, en mayor medida que mis adversarios, por ciertos errores que ellos cometen respecto de mis ideas. Pero en general, el principal reproche que les dirijo es el de que adoptan una posición extraordinariamente timorata.

Inquietos al parecer por el veloz desarrollo de la lingüística estructural, intentan introducir una distinción entre *ciencia del lenguaje y lingüística.* La primera, dicen, «es más general que la lingüística, aunque sin embargo no la incluye: se desenvuelve en un nivel diferente; no emplean los mismos conceptos ni, en consecuencia, los mismos métodos que la ciencia de las lenguas». Esto es verdad hasta cierto punto; con todo, la distinción fundaría el derecho del etnólogo (derecho que no está muy claro si aquí se lo discute) de dirigirse directamente a la ciencia del lenguaje, cuando estudia (como lo dicen en

1. Inédito (1956).
2. A. G. Haudricourt y G. Granai, «Linguistique et sociologie», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. 19, cuaderno doble, nueva serie, 2° año, 1955, págs. 114-129. Sobre el artículo de M. Gurvitch, véase más adulante, cap, 16.
3. Caps. III y IV.

forma excelente nuestros autores), el «conjunto indefinido de los sistemas de comunicaciones reales o posibles», esos «sistemas simbólicos que se distinguen del sistema de la lengua» y que comprenden «los dominios de los mitos, de los rituales, del parentesco, los cuales por otra parte pueden ser considerados como otros tantos lenguajes particulares».[4] Y puesto que los autores continúan diciendo: «En este sentido y en diversa medida son susceptibles de un análisis estructural análogo al que se aplica al sistema de la lengua. Son conocidos, en esta perspectiva, los notables estudios de Lévi-Strauss sobre los "sistemas de parentesco", estudios que sin duda alguna han profundizado y clarificado problemas de una gran complejidad»,[5] yo podría tomar nota de esta aprobación, ya que nunca he buscado hacer otra cosa, ni he pensado en extender el método a otros dominios diferentes de los mencionados.

Nuestros autores, sin embargo, tratan de retomar con una mano lo que conceden con la otra, e inician un proceso de intenciones. Según ellos, «interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría general de la comunicación» llevaría a «reducir implícitamente (y a veces en forma confesada) la sociedad o la cultura a la lengua» (pág. 114); protesta formulada de manera anónima, que más adelante se me dirige explícitamente: «Claude Lévi-Strauss plantea en forma neta el problema de la identidad de la lengua y de la sociedad y parece resolverlo afirmativamente» (pág. 126). Pero el adjetivo *in-most,* que yo empleo, significa «el más profundo», lo cual no excluye que haya otros aspectos cuyo valor explicativo sea menor; Haudricourt y Granai cometen aquí el mismo error que Gurvitch: imaginan que el método estructural, aplicado a la etnología, ambiciona obtener un conocimiento total de las sociedades, lo cual sería absurdo. Solamente queremos extraer, de una riqueza y una diversidad empíricas que desbordarán siempre nuestros esfuerzos de observación y descripción, constantes que son recurrentes en otros lugares y en otras épocas. Procediendo de esta manera trabajamos como el lingüista, y la distinción que se intenta mantener entre el estudio de una lengua y el estudio del lenguaje resulta sumamente frágil. «El número de leyes que descubrimos, que aumenta sin cesar, coloca en primer plano el problema de las reglas universales que fundan el sistema fonológico de las lenguas... del mundo... puesto que la pretendida multiplicidad de sus elementos diferenciales es en gran medida una ilusión.» En efecto, «en todas las lenguas del mundo subyacen las mismas leyes de implicación, tanto desde el punto de vista estático cuanto desde el punto de vista dinámico».[6] El estudio de una lengua no sólo conduce, pues, inevitablemente, a la lingüística general, sino que además, más allá de esta última, nos lleva con un mismo movimiento hasta la consideración de todas las formas de comunicación: «Como las gamas musicales, las estructuras fonológicas *(phonemic patterning)* constituyen una intervención de la cultura en la naturaleza, un artificio que impone reglas lógicas al *continuum* sonoro.»[7]

Sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, cabe iniciar esta «revolución copernicana» (como dicen Haudricourt y Granai), que consistirá en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación. Ya hoy, esta tentativa es posible en tres niveles: porque las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes.

Estas tres formas de comunicación son, al mismo tiempo, formas de intercambio, entre las cuales, manifiestamente, existen relaciones (puesto que las relaciones matrimoniales se acompañan de prestaciones económicas, y el lenguaje interviene en todos los niveles). Es entonces legítimo ver si entre ellas existen homologías, y cuáles son las características formales de cada tipo tomado aisladamente y de las transformaciones que permiten pasar de uno a otro.

Esta formulación del problema, que ha sido siempre la mía,[8] muestra el escaso fundamento de la crítica que me dirige Gurvitch. Según él, yo pensaría que «la comunicación considerada como fuente de vida en común es ante todo "el hablar"» *(loc. cit.,* pág. 16). Buscar en el lenguaje un modelo lógico que pueda ayudarnos —por ser más perfecto y mejor conocido— a comprender la estructura de otras formas de comunicación, no equivale en modo alguno a considerar a aquél como el origen de éstas.

Pero en la sociedad hay muchas otras cosas además de los intercambios matrimoniales, económicos y lingüísticos. Encontramos también esos lenguajes cuya existencia, y la semejanza que ofrecen con la lengua misma, reconocen Haudricourt y Granai: arte, mito, rito, religión, y a los cuales me he dedicado con anterioridad y también en época más reciente.[9] Hay, en fin, una cantidad de elementos actualmente no estructurables, sea por su naturaleza, sea en razón de la insuficiencia de nuestros conocimientos. Son éstos los que se citan en beneficio de no sé qué misticismo, porque creo que Haudricourt y Granai son prisioneros, no obstante las apariencias contrarias, de cier-

4. A. G. Haudricourt y G. Granai, «*Linguistique et* sociologie», pág. 127.
5. *Ibid.*
6. R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentals of Language,* 'S-Gravenhage, 1956, págs. 27-28, 17 y *passim.*

7. *Loc. cit.,* pág. 17, y más adelante: «El estudio de las constantes de la estructura fonológica de una lengua debe ser completado por una investigación de las constantes universales de la estructura fonológica del lenguaje» *(loc. cit.,* pág. 28).
8. Véase, cap. 15 del presente volumen, págs. 317-318.
9. Arte, cap. 13; mito. caps. 10 y 11; rito, cap. 12, de este volumen.

ta metafísica de la historia. Más fecundo me parece retener, como objeto inmediato de nuestros estudios, estos niveles estratégicos de los cuales he hablado, no porque no haya otros ni porque el resto se confunda con ellos, sino porque son los únicos que, en el estado actual de la ciencia, permiten introducir en nuestras disciplinas modos rigurosos de razonamiento.

Rechazo, pues, el dilema que enuncian nuestros autores: o bien la sociedad no existe como una totalidad y está hecha de la yuxtaposición de sistemas irreductibles, o bien todos los sistemas considerados son equivalentes y expresan, cada uno en su lenguaje, la totalidad de lo social (*loc. cit.,* pág. 128). Ya había respondido a este punto en el artículo de 1953, que mis críticos no han leído: «Para definir de manera conveniente las relaciones entre lenguaje y cultura es preciso, me parece, excluir desde un principio dos hipótesis. Una, aquella según la cual no puede haber ninguna relación entre los dos órdenes; otra, la hipótesis inversa de una correlación total en todos los planos... Mi hipótesis de trabajo pretende, pues, ocupar una posición intermedia: es probable que puedan descubrirse ciertas correlaciones, entre determinados aspectos y en ciertos niveles, y para nosotros se trata de encontrar cuáles son esos aspectos y dónde están esos niveles.»[10]

Si se quisiera establecer una serie de correspondencias término a término entre el lenguaje y la cultura considerada como el conjunto de datos relativos a una determinada sociedad, se cometería un error lógico que proporcionaría un argumento más simple y más fuerte que los propuestos por Haudricourt y Granai: en efecto, el todo no podría ser equivalente a la parte. Este error de razonamiento, ¿lo cornete a veces la metalingüística norteamericana, con la cual Haudricourt y Granai tratan de identificarme tendenciosamente? Es posible. Pero, si no me equivoco, la palabra y el tema se han puesto de moda, en los Estados Unidos, con posterioridad a mi comunicación al Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Nueva York en 1949,[11] y dicha comunicación buscaba su inspiración en otra parte.[12] Las objeciones que yo he dirigido desde 1952 a la pretendida metalingüística son más técnicas y se ubican en otro plano. El error de Whorf y sus discípulos ha consistido en comparar datos lingüísticos muy elaborados, resultado de un previo análisis, con observaciones etnográficas correspondientes a un plano empírico o al plano de un análisis ideológico, que implica un corte arbitrario de la realidad social. Comparan de esta manera objetos que no son de igual naturaleza, y corren el riesgo de llegar a lugares comunes o a hipótesis frágiles.

10. Cap. 4 de este volumen, págs. 119-120.
11. Cap. 3 de este volumen.
12. Por ejemplo, en ciertos artículos de E. Sapir. Véase E. Sapir, *Selected Writings,* etc., 1949.

Pero Haudricourt y Granai son culpables del mismo error cuando escriben: «El objeto de la lingüística está constituido por las.lenguas (en el sentido habitual de este término; lengua francesa, lengua inglesa...). En sociología, los objetos comparables serían aquello que se denomina sociedades o estructuras globales (nación, pueblo, tribu, etcétera). Es necesario, en efecto, que el objeto cuya naturaleza quiere estudiarse sea lo más independiente posible de los otros objetos.»[13] Si éste es, efectivamente, el caso, estamos perdidos, y la crítica puede triunfar fácilmente. En los dos estudios que forman los capítulos 3 y 4 de este volumen propongo algo completamente distinto. El objeto del análisis estructural comparado no es la lengua francesa o la lengua inglesa, sino cierto número de estructuras que el lingüista puede alcanzar a partir de objetos empíricos tales como, por ejemplo, la estructura fonológica del francés, o su estructura gramatical, o su estructura léxica, o bien inclusive la estructura del discurso, el cual no es absolutamente indeterminado. Con estas estructuras yo no comparo la sociedad francesa, ni siquiera la estructura de la sociedad francesa como la concebiría Gurvitch (quien se imagina que una sociedad en cuanto tal posee una estructura), sino un determinado número de estructuras, que voy a buscar allí donde es posible encontrarlas y no en otro lugar: en el sistema de parentesco, la ideología política, la mitología, el ritual, el arte, el «código» de la cortesía y —¿por qué no?— la cocina. Entre estas estructuras, todas ellas expresiones parciales —pero privilegiadas para el estudio científico— de esta totalidad que se llama la sociedad francesa, inglesa, etcétera, indago para establecer si existen propiedades comunes. Porque aun en este caso no se trata de reemplazar un contenido original por otro, ni de reducir aquél a éste, sino de saber si las propiedades formales ofrecen entre sí homologías y cuáles son, si ofrecen contradicciones y cuáles son, o bien relaciones dialécticas expresables bajo forma de transformaciones. No afirmo, en fin, que estas comparaciones sean siempre fecundas, sino que lo serán algunas veces y que estos hallazgos tendrán una gran importancia para comprender la ubicación de tal o cual sociedad con respecto a otras del mismo tipo, y para comprender las leyes que rigen su evolución en el tiempo.

Demos aquí un ejemplo diferente de los que pueden encontrarse en los artículos en cuestión. Creo que, al igual que la lengua, la cocina de una sociedad es analizable en elementos constitutivos que podrían llamarse, en este caso, «gustemas», y que están organizados de acuerdo con ciertas estructuras de oposición y de correlación. Se podría distinguir entonces la cocina inglesa de la francesa mediante tres oposiciones: *endógeno/exógeno* (es decir, materias primas nacionales o exóticas); *central/periférico* (base de la comida o contexto); *marcado/no marcado* (es decir, sabroso o insípido). Se tendría entonces una

13. *Loc. cit.,* pág, 126.

tabla donde los signos + y — corresponden al carácter pertinente o no pertinente de cada oposición en el sistema considerado:

	Cocina inglesa	*Cocina francesa*
Endógeno/exógeno	+	–
Central/periférico	+	–
Marcado/no marcado	–	+

Dicho de otra manera: la cocina inglesa compone los platos principales de la comida con productos nacionales preparados de manera insípida, y los rodea de preparaciones de base exótica donde todos los valores diferenciales están fuertemente marcados (té, pastel de frutas, mermelada de naranja, oporto). Inversamente, en la cocina francesa la oposición *endógeno/exógeno* se vuelve muy débil o desaparece y «gustemas» igualmente marcados se encuentran combinados entre sí, tanto en posición central como periférica.

¿Se aplica esta definición a la cocina china? Sí, en caso de limitarse a las oposiciones señaladas, pero no si hacemos intervenir otras oposiciones como *agrio/dulce,* mutualmente excluyentes en la cocina francesa a diferencia de la china (y de la alemana), y si observamos que la cocina francesa es diacrónica (en distintos momentos de la comida no se ponen en juego las mismas oposiciones; así, por ejemplo, las entradas francesas construidas sobre una oposición *preparación máxima/preparación mínima,* del tipo: chacinería/legumbres crudas, que no vuelve a encontrarse en los platos siguientes), mientras que la cocina china está concebida sincrónicamente, es decir que las mismas oposiciones pueden servir para construir todas las partes de la comida (la cual, por esta razón, puede ser toda servida a un mismo tiempo). Correspondería hacer intervenir otras oposiciones para alcanzar una estructura exhaustiva, como por ejemplo aquella entre asado y hervido, que desempeña un papel tan importante en la cocina campesina del interior del Brasil (siendo *asado* la manera sensual y *hervido* la manera nutritiva —mutuamente excluyentes —de preparar las carnes). Existen, en fin, ciertas incompatibilidades que son conscientes en el grupo social y poseen un valor normativo: *alimento caliente/alimento refrescante; bebida láctea/bebida alcohólica; fruta fresca/fruta fermentada,* etcétera.

Después de haber definido estas estructuras diferenciales, no es absurdo el preguntarse si pertenecen en forma exclusiva al dominio considerado, o bien si se las puede encontrar (por otra parte, a menudo transformadas) en otros campos de la misma sociedad o de sociedades diferentes. Y si descubriéramos que son comunes a varios campos, tendríamos derecho a concluir que hemos alcanzado un valor significativo de las actitudes inconscientes de la sociedad o sociedades en cuestión.

He elegido este ejemplo un tanto sutil en forma intencional, porque corresponde a sociedades contemporáneas. Ahora bien, Haudricourt y Granai, que por momentos parecen dispuestos a conceder que mi método es válido cuando se trata de las sociedades llamadas primitivas, se esfuerzan por distinguir radicalmente a éstas de las sociedades más complejas. En este último caso, dicen, la aprehensión de la sociedad global es imposible. Pero yo he mostrado que nunca se trata de aprehender la sociedad global (tarea irrealizable *stricto sensu,* desde cualquier punto de vista), sino de discernir en ella niveles que sean comparables y de esta manera se tornen significativos. Acepto que estos niveles sean, en nuestras enormes sociedades modernas, más numerosos y cada uno de ellos requiera un estudio más difícil que en las pequeñas tribus salvajes. Es cierto también que en el mundo occidental las fronteras lingüísticas coinciden rara vez con las fronteras culturales, pero la dificultad no es insuperable. En lugar de comparar ciertos aspectos de la lengua y ciertos aspectos de la cultura, se compararán los aspectos diferenciales de la lengua y de la cultura, en dos sociedades o subsociedades que posean una de ellas en común, pero no la otra. Se podrá preguntar, entonces, si existe una correlación entre la manera suiza o belga de hablar el francés y otras particularidades que parecen propias de dichas sociedades, cuando se las compara con las particularidades propias de la nuestra. Tampoco estoy de acuerdo con la afirmación según la cual los hechos sociales tienen una dimensión espacial, mientras que la lengua sería indiferente al número de individuos que la hablan. Pienso que es posible, por el contrario, plantear *a priori* que las «grandes lenguas» y las «pequeñas lenguas» deben manifestar, en su estructura y su ritmo de evolución, no solamente la extensión de la circunscripción que ellas regulan, sino también la presencia, en sus fronteras, de circunscripciones lingüísticas de otro orden de magnitud que el suyo propio.

Los malentendidos que pululan en el artículo de Haudricourt y Granai se reducen a dos errores que consisten, uno en oponer en forma abusiva el punto de vista diacrónico al punto de vista sincrónico, y el otro en cavar un abismo entre la lengua, que sería arbitraria en todos los niveles, y los otros hechos sociales, que no podrían tener este mismo carácter. Para sustentar sus afirmaciones, sorprende que nuestros autores hayan decidido ignorar el artículo de Román Jakobson, *Principes de phonologie historique,*[14] y el no menos memorable articulo de Émile Benveniste, donde éste se pregunta acerca del principio saussuriano de la naturaleza arbitraria del signo lingüístico.[15]

14. R. Jakobson, loc. cit,, en Trubetzkoy, *Principes de phonologie* (trad. Francesa). París, 1949, págs. 315-336.

15, E. Benveniste, «Nature du signe linguistique», *Acta Lingüística,* I, 1, 1939.

Sobre el primer punto, nuestros autores afirman que el análisis estructural encierra al lingüista o al etnólogo en la sincronía. Conduciría, pues, inevitablemente, a «construir para cada estado considerado un sistema irreductible a los otros» y, en consecuencia, a «negar la historia y la evolución de la lengua». La perspectiva puramente sincrónica llevaría a la concepción insostenible de que dos interpretaciones fonológicas de una misma realidad fonética deberían ser tenidas por igualmente válidas.

Cabe hacer este reproche a ciertos neopositivistas americanos, pero no a los estructuralistas europeos. Pero Haudricourt y Granai caen aquí en una grave confusión: para ciertas etapas de la investigación científica, considerar que, en el estado presente de los conocimientos, dos interpretaciones diferentes pueden igualmente dar cuenta de los mismos hechos, es una actitud sana. Tal ha sido la situación de la física hasta el siglo xx, y tal vez hoy siga siendo la misma. El error consiste, no en reconocer dicho estado de cosas cuando existe, sino en considerarse satisfecho con él y en no intentar superarlo. Ahora bien, el análisis estructural ofrece ya el medio de escapar a dicha situación, con el principio de la solución única, del cual Jakobson —entre otros— ha hecho uso constantemente, tras haberlo tomado de los físicos: *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Este principio nos orienta en una dirección opuesta a la del pragmatismo, el formalismo y el neopositivismo, porque la afirmación según la cual la explicación más económica es al mismo tiempo aquella que —entre todas las consideradas— se acerca más a la verdad reposa, en última instancia, en la identidad postulada entre las leyes del mundo y las leyes del pensamiento.

Pero sobre todo, después del artículo de Jakobson, sabemos que la oposición entre diacronía y sincronía es en gran medida ilusoria, buena tan sólo en las etapas preliminares de la investigación. Bastará citarlo: «Sería un grave error considerar la estática y la sincronía como sinónimos. El corte estático es una ficción: es un procedimiento científico de auxilio, no un modo particular del ser. Podemos considerar la percepción de una película no sólo diacrónicamente, sino también sincrónicamente: sea como fuere, el aspecto sincrónico de una película no es idéntico a una imagen aislada extraída del film. La percepción del movimiento está también presente en el aspecto sincrónico. Lo mismo vale para la lengua.»

Y este párrafo, que responde a las consideraciones —por otra parte muy interesantes en sí mismas— que nuestros autores hacen sobre la evolución del francés hablado: «Las tentativas por identificar la *sincronía,* la *estática* y el campo de aplicación de la "teleología" por una parte, y por otra la *diacronía,* la *dinámica* y la esfera de la *causalidad mecánica* reducen ilegítimamente el marco de la sincronía, hacen de la lingüística histórica una aglomeración de hechos inconexos y crean la ilusión, superficial y perjudicial, de que existe un abismo entre los problemas de la sincronía y los de la diacronía.»[16]

El segundo error de Haudricourt y Granai consiste en oponer rígidamente la lengua —que nos pone «en presencia de una doble arbitrariedad», la de la palabra con respecto al significante y la de la significación del concepto con respecto al objeto físico que éste denota— y la sociedad, la cual mantiene «una relación directa... con la naturaleza... en gran número de casos»,[17] lo que limitaría su vocación simbólica.

Yo podría darme por satisfecho con la reserva «en gran número de casos» y responder que me ocupo precisamente de los demás. Pero como la afirmación implícita de nuestros autores me parece una de las más peligrosas que se puedan formular, me detendré aquí un instante.

Desde 1939, Benveniste se preguntaba si el lingüista no estaría un día en condiciones de considerar provechosamente el problema metafísico del acuerdo entre el espíritu y el mundo. Si hace bien en desentenderse por el momento de la cuestión, debería con todo darse cuenta de que «plantear la relación como arbitraria es, para el lingüista, una manera de defenderse contra este problema...»[18] Haudricourt (puesto que él es el lingüista del equipo) sigue manteniéndose a la defensiva; pero sabe muy bien, en su calidad de etnógrafo y de tecnólogo, que la técnica no es tan natural ni el lenguaje tan arbitrario como él lo afirma.

Inclusive los argumentos lingüísticos invocados en apoyo de esta oposición son insatisfactorios. ¿La palabra *pomme de terre,*[19] resulta verdaderamente de una convención arbitraria que «designa un objeto que no es una manzana y que no es de tierra», evidenciándose el carácter arbitrario del concepto cuando se comprueba que el inglés llama a la patata *potato?* En realidad, la elección francesa de un término inspirado sobre todo por consideraciones didácticas, traduce las condiciones técnicas y económicas muy particulares que han marcado la aceptación definitiva de ese producto alimenticio en nuestro país. Refleja también las formas verbales en uso en los países de los cuales ha sido importada dicha planta. La solución *pomme de terre* era, en fin, si no necesaria, al menos posible para el francés, porque la palabra *pomme,* significando originalmente todo fruto redondeado, de pepitas o hueso, poseía ya un gran rendimiento funcional atestiguado por formaciones anteriores tales como *pomme de pin, pomme de chêne, pomme de coign, pomme de grenade, pomme d'orange,* etcétera. Una elección en la que se expresan fenómenos históricos, geográficos, sociológicos, al mismo tiempo que tendencias

16. R. Jakobson, *loc. cit.,* págs. 333-334 y 335-336.
17. Haudricourt y Granai, loc, cit., págs. 126-127.
18. E. Benveniste, loc. *cit.,* pág. 26.
19. *Pomme de terre, lict.* («manzana de tierra»), designa en francés la patata. [T.]

propiamente lingüísticas, ¿puede ser considerada realmente como arbitraria? Digamos más bien que el francés *pomme de terre* no se imponía a la lengua como una exigencia, pero existía como una de las soluciones posibles (dando, por otra parte, por oposición *pomme de l'air,* expresión muy frecuente en la lengua de bs cocineros y que reemplaza la forma, corriente en francés antiguo, *pomme vulgaire* aplicada al fruto del árbol, puesto que la otra es la que posee un coeficiente más elevado de vulgaridad). La solución resulta de una elección entre posibles preexistentes.

Arbitraria en el plano del concepto, la lengua también lo sería en el plano de la palabra: «No existe... ninguna relación inteligible entre la pronunciación de una palabra y el concepto que representa. ¿Qué relación puede existir, por ejemplo, entre el hecho de cerrar los labios al comienzo y al fin de la palabra *pomme* y el fruto redondeado que conocemos?»[20]

El principio saussuriano invocado aquí por nuestros autores es inobjetable si nos colocamos exclusivamente en el nivel de la descripción lingüística; ha desempeñado en la ciencia de las lenguas un papel considerable, permitiendo que la fonética se emancipara de las interpretaciones metafísicas naturalistas. Con todo, representa sólo un momento del pensamiento lingüístico, y en cuanto tratarnos de considerar las cosas desde un punto de vista un poco general, su alcance se limita y su precisión se desdibuja.

Para simplificar esta idea diría que el signo lingüístico es arbitrario *a priori,* pero deja de serlo *a posteriori.* Nada existe *a priori,* en la naturaleza de ciertas preparaciones hechas a base de leche fermentada, que imponga la forma sonora: *fromage*[21] o mejor *from-,* puesto que la desinencia es común a otras palabras. Basta comparar el francés *froment,*[22] cuyo contenido semántico es completamente distinto, y el inglés *cheese,* que significa lo mismo que *fromage,* con un material fonético diferente. Hasta aquí, el signo lingüístico es arbitrario.

Por el contrario, nada garantiza que estas opciones fonéticas, arbitrarias con relación al *designatum,* dejen de resonar luego imperceptiblemente, no tal vez sobre el sentido general de las palabras, pero sí sobre su posición en el interior de un campo semántico. Esta determinación *a posteriori* se produce en dos niveles: el nivel fonético y el nivel del vocabulario.

En el plano fonético, los fenómenos de sinestesia han sido descritos y estudiados con frecuencia. Prácticamente todos los niños —y muchos adultos aunque no lo confiesen— asocian espontáneamente los sonidos —fonemas o timbres de los instrumentos musicales— a colores y formas. Estas asociaciones existen también en el plano del

20. Haudricourt y Granai, *loc. cit.,* pág. 127.
21. Fromage: queso. [T.]
22. *Froment:* trigo candeal. [T,]

vocabulario, en ciertos campos fuertemente estructurados como los términos del calendario. Aunque los colores asociados no sean siempre los mismos para cada fonema, los sujetos construyen al parecer, mediante términos variables, un sistema de relaciones que corresponde, de manera analógica y en otro plano, a las propiedades fonológicas estructurales de la lengua considerada. Asi por ejemplo, un sujeto cuya lengua materna es el húngaro ve las vocales de la manera siguiente: *i, í* blanco; *e,* amarillo; *é,* un poco más oscuro; *a,* color crema; *á,* color crema oscuro; *o,* azul oscuro; *ó,* negro; *u, ú,* rojo como de sangre fresca. Y Jakobson subraya, a propósito de esta observación: «El cromatismo creciente de los colores es paralelo al paso de las vocales más altas a las más bajas, y el contraste entre colores claros y oscuros es paralelo a la oposición entre vocales anteriores y posteriores, salvo en lo que concierne a las vocales *u,* donde la percepción parece anormal. El carácter ambivalente de las vocales anteriores redondeadas resulta claramente indicado: *ö, ö* baja, azul muy oscuro con manchas claras difusas, esparcidas; *ü, ü* baja, rojo intenso manchado de rosa.»[23]

No se trata, pues, de particularidades explicables por la historia personal y los gustos de cada uno. Como lo dicen los autores que acabamos de citar, no sólo el estudio de estos fenómenos «puede revelar aspectos muy importantes de la lingüística, desde los puntos de vista psicológico y teórico»;[24] nos lleva además directamente a la consideración de las «bases naturales» del sistema fonético, es decir, a la estructura del cerebro. David I. Mason retoma el problema en un número ulterior de la misma revista y concluye su análisis diciendo: «Existe probablemente, en el cerebro humano, un mapa de los colores semejantes al menos parcialmente, desde el punto de vista topológico, al mapa de las frecuencias sonoras que debe también encontrarse allí. Si hay, como lo sugiere Martin Joos, un mapa cerebral de las formas de la cavidad bucal..., este último, al parecer, debe ser *inverso* en cierto modo tanto al mapa de las frecuencias como al de los colores.»[25]

Si admitimos entonces, conforme al principio saussuriano, que nada predestina *a priori* a ciertos grupos de sonidos a designar ciertos objetos, no parece menos probable que una vez adoptados, estos grupos de sonidos afecten con matices particulares el contenido semántico que se ha ligado a ellos. Se ha señalado que las vocales de alta frecuencia (de *i* a e) son las que los poetas ingleses eligen de preferencia para sugerir colores pálidos o poco luminosos, mientras

23. Gladys A. Reichard, Roman Jakobson y Elizabeth Werth, «Language and Synesthesia», *Word,* vol. V, n. 2, 1949, pág, 226.
24. *Loc.* cit., pág. 224.
25. D. I Mason, «Synesthesia and Sound Spectra», *Word,* vol, VIII, n. 1, 1952, pág. 41, citando a Martin Joos, *Acoustic Phonetics* (suplemento de *Language,* Language Monograph n. 23, abril-junio, 1948), II, 46.

que las vocales de baja frecuencia (de *u* a *a*) se relacionan con los colores ricos u oscuros.[26] Mallarmé se quejaba de que las palabras francesas *jour y nuit* tuvieran un valor fonético inverso a su sentido respectivo. A partir del momento en que el francés y el inglés atribuyen valores fonéticos heterogéneos al nombre del mismo alimento, la posición semántica del término no es ya exactamente la misma. Para mí, que he hablado exclusivamente el inglés durante ciertos períodos de mi vida sin ser con todo bilingüe, *fromage* y *cheese* quieren decir la misma cosa, pero con matices diferentes: *fromage* evoca cierta pesadez, una materia untuosa y poco desrnenuzable, un sabor espeso. Es una palabra particularmente apta para designar lo que los lecheros llaman «pastas grasas», mientras que *cheese,* más ligero, fresco, un poco agrio y escamoteándose bajo el diente (véase la forma del orificio bucal) me hace pensar inmediatamente en el queso fresco. El «queso arquetípico» no es, pues, el mismo para mí, cuando pienso en francés que cuando lo hago en inglés.

Cuando consideramos el vocabulario *a posteriori,* es decir ya constituido, las palabras pierden mucho de su carácter arbitrario, porque el sentido que les atribuimos no es ya solamente función de una convención. Depende de la manera en que cada lengua compartimente el universo de significación del cual la palabra forma parte, es función de la presencia o la ausencia de otras palabras para expresar sentidos vecinos. Así, por ejemplo, *time* y *temps* no pueden tener el mismo sentido en francés y en inglés, por el solo hecho de que el inglés dispone también de *weather,* que a los franceses les falta. Inversamente, *chair* y *armchair* se encuentran, retrospectivamente, en un medio ambiente semántico más restringido que *chaise y fauteuil.* Las palabras resultan también contagiadas por sus homófonas, no obstante las diferencias de sentido. Si se invitara a un gran número de personas a proporcionar las asociaciones libres suscitadas por la serie: *quintette, sextuor, septuor,* me sorprendería mucho si dichas asociaciones resultaran relacionadas sólo con el número de los instrumentos, y si el sentido de *quintette* no estuviera hasta cierto punto influido por *quinte* (de *toux);* el de *sextour* por sexe;[27,28] mientras que *septuor* impone un sentimiento de duración, a causa de la modulación vacilante de la primera sílaba que la segunda resuelve con retardo, como si fuera un acorde majestuoso. En su obra literaria, Michel Leiris ha iniciado el estudio de esta estructuración inconsciente del vocabulario, cuya teoría científica está aún por hacerse. Sería un error ver en esto un juego poético y no la percepción, como

26. *Loc. cit.,* citando a M. McDermott, *Vocal Sounds in Poetry,* 1940.
27. *Quintette, sextuor, septuor:* quinteto, sexteto, septeto, respectivamente; *sexe:* sexo; *quinte:* ataque o acceso de tos (*toux*). [T.]
28. La asociación *sextour-sexe* es tan cierta para mí que tengo que hacer esfuerzos para evitar en francés el término *sextette* (que es un anglicismo), debido sin duda a la desinencia femenina.

por un telescopio, de fenómenos muy alejados de la conciencia clara y del pensamiento racional, pero cuyo papel es capital para una mejor comprensión de la naturaleza de los hechos lingüísticos.[29]

El carácter arbitrario del signo lingüístico es, pues, provisional. Una vez creado el signo, su vocación se precisa, por una parte en función de la estructura natural del cerebro, por otra, en relación con el conjunto de los otros signos, es decir, del universo de la lengua, que tiende naturalmente a formar sistema.

También de manera arbitraria los reglamentos de la circulación han asignado a la luz roja y a la luz verde sus respectivos valores semánticos. La elección hubiera podido ser la contraria. Y sin embargo, las resonancias afectivas y las armonizaciones simbólicas del rojo y el verde no se habrían meramente invertido. En el sistema actual, el rojo evoca el peligro, la violencia, la sangre, y el verde la esperanza, la calma y el desenvolvimiento plácido de un proceso natural como el de la vegetación. ¿Pero qué ocurriría si el rojo fuera el signo de vía libre y el verde de prohibido pasar? Sin duda se percibiría el rojo como testimonio de calor humano y comunicabilidad, y el verde como símbolo congelante y venenoso. El rojo no tomaría, pues, pura y simplemente, el lugar del verde y a la inversa. La elección del signo puede ser arbitraria, pero éste conserva, con todo, un valor propio, un contenido independiente, que se combina con la función significante para modularla. Si la oposición *rojo/verde,* se invierte, su contenido semántico se desplaza perceptiblemente, porque el rojo sigue siendo el rojo y el verde el verde, no solamente en cuanto a estímulos sensoriales dotados cada uno de un valor propio, sino también porque son los soportes de una simbología tradicional que, desde el momento que existe históricamente, no puede ser ya manipulada de manera enteramente libre.

Cuando pasamos del lenguaje a los otros hechos sociales, es sorprendente que Haudricourt se deje seducir por una concepción empirista y naturalista de las relaciones entre el medio geográfico y la sociedad, después de haber hecho tantos esfuerzos por probar la artificialidad de dicha relación. Acabo de mostrar que el lenguaje no es tan arbitrario; pero el vínculo entre naturaleza y sociedad lo es mucho más de lo que el artículo en cuestión quiere hacernos creer. ¿Necesito recordar que todo el pensamiento mítico, el ritual en su conjunto, consisten en una reorganización de la experiencia sensible en el seno de un sistema semántico? ¿Necesito recordar que las razones por las cuales distintas sociedades deciden utilizar o dejar a un lado ciertos productos naturales y, cuando los emplean, las modalidades del uso que hacen de ellos dependen no sólo de sus propiedades intrínsecas, sino también del valor simbólico que se les

29. Michel Leiris, *La règle du jeu,* t. I, *Biffures,* París, 1948; t. II, *Fourbis,* París, 1955.

asigna? Sin reunir aquí ejemplos que abundan en todos los manuales, me limitaré a una sola autoridad, libre de toda sospecha de idealismo, la de Marx. En la *Crítica de la economía política* se interroga sobre las razones que han llevado a los hombres a elegir los metales preciosos como patrones de valor. Enumera varias, que corresponden a las «propiedades naturales» del oro y la plata: homogeneidad, uniformidad cualitativa, divisibilidad en cualesquiera fracciones que pueden siempre ser reunificadas por fundición, peso específico elevado, escasez, movidad, inalterabilidad, y luego prosigue: «Por otra parte, el oro y la plata no son sólo productos negativamente superabundantes, no necesarios; sus propiedades estéticas hacen también de ellos la materia natural del lujo, el adorno, de las necesidades de ponerse elegante, en suma, la forma positiva de lo superfluo y de la riqueza. En cierta medida, son como luz solidificada extraída del mundo subterráneo: la plata, en efecto, refleja todos los rayos luminosos en su mezcla original y el oro refleja el color más poderoso, el rojo. Ahora bien, el sentido de los colores es la forma más popular del sentido estético en general. Jacob Grimm ha mostrado las relaciones etimológicas, en las diferentes lenguas indogermánicas, entre los nombres de los metales preciosos y los colores.»[30]

El mismo Marx nos invita a poner en descubierto los sistemas simbólicos subyacentes al lenguaje y a la vez a las relaciones que el hombre mantiene con el mundo. «Sólo el hábito de la vida cotidiana nos hace creer que es trivial y simple que una relación social de producción adopte la forma de un objeto.»[31]

Pero a partir del momento en que numerosas formas de la vida social—económica, lingüística, etcétera— se manifiestan como relaciones, queda el camino abierto para una antropología concebida como una teoría general de las relaciones, y para un análisis de las sociedades en función de los caracteres diferenciales propios de los sistemas de relaciones que definen a unas y otras.

30. K. Marx, *Critica de la economía política,* Madrid, Alberto Corazón, Ed., 1978.
31. K. Marx, *loc. cit.*

ORGANIZACIÓN SOCIAL

CAPÍTULO 6

LA NOCIÓN DE ARCAÍSMO EN ETNOLOGÍA[1]

No obstante todas sus imperfecciones y pese a merecidas criticas, parece evidente que el término «primitivo», a falta de otro mejor, ha pasado a ocupar un lugar definitivo en el vocabulario etnológico y sociológico contemporáneo. Estudiemos, pues, sociedades «primitivas», ¿Pero qué entendemos por esto? A grandes rasgos, la expresión es bastante clara. Sabemos que «primitivo» designa un vasto conjunto de poblaciones que han permanecido ignorantes de la escritura y sustraídas, en consecuencia, a los métodos de investigación del historiador puro; sociedades a las que la expansión de la civilización mecánica ha llegado sólo en época reciente: extrañas, pues, por su estructura social y su concepción del mundo, a nociones que la economía y la filosofía políticas consideran fundamentales cuando se trata de nuestra propia sociedad, ¿Pero por dónde pasa la línea de demarcación? El antiguo México satisface el segundo criterio, y el primero solamente de una manera muy incompleta. El Egipto y la China arcaicos se abren a la investigación etnológica no por cierto debido a que ignoren la escritura, sino porque la masa de documentos preservados es insuficiente y hace necesario el empleo de otros métodos, y ni uno ni la otra son exteriores al área de la civilización mecánica: la han precedido únicamente en el tiempo. En sentido inverso, el hecho de que el folklorista trabaje en el presente y dentro del área de la civilización mecánica no lo aisla del etnólogo. En los Estados Unidos se asiste desde hace diez años a una evolución sensacional que es, sin duda y ante todo, reveladora de la crisis espiritual que experimenta la sociedad norteamericana contemporánea (que comienza a dudar de sí misma y no logra ya aprehenderse, si no es por medio de esta incidencia de lo extraño que ella adquiere cada día más ante sus propios ojos), pero que, al abrir a los etnólogos la puerta de las fábricas, los servicios públicos nacionales y municipales y a veces inclusive los estados mayores, proclama

1, Publicado con igual titulo en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. XII, 1952, págs. 32-35.

implícitamente que entre la etnología y las otras ciencias del hombre la diferencia está en el método antes que en el objeto.

Sin embargo, aquí queremos considerar exclusivamente el objeto. Porque es asombroso comprobar que al perder el sentimiento del objeto que le es propio, la etnología norteamericana deja que el método que le habían proporcionado sus fundadores —método demasiado estrechamente empírico, pero preciso y escrupuloso— se desintegre para provecho de una metafísica social a menudo simplista y de procedimientos de investigación inciertos. El método sólo puede robustecerse —y con mayor razón ampliarse— con un conocimiento cada vez más exacto del propio objeto, de sus caracteres específicos y de sus elementos distintivos. Estamos lejos de ello. Es verdad que el término «primitivo» parece definitivamente libre de las confusiones implicadas por su sentido etimológico y mantenidas por un evolucionismo caduco. Un pueblo primitivo no es un pueblo atrasado; puede, en tal o cual campo, revelar un espíritu de invención y realización que deja muy por detrás los logros de los civilizados. Así, por ejemplo, esta verdadera «sociología planificada» que se revela en el estudio de la organización familiar de las sociedades australianas, la integración de la vida afectiva en un complejo sistema de derechos y obligaciones en Melanesia y, en casi todas partes, la utilización del sentimiento religioso para fundar una síntesis viable, si no siempre armoniosa, entre las aspiraciones individuales y el orden social.

Un pueblo primitivo no es tampoco un pueblo sin historia, aunque el desenvolvimiento de ésta se nos escape muy a menudo. Los trabajos de Seligman sobre los indígenas de Nueva Guinea[2] muestran cómo una estructura social, en apariencia muy sistemática, se ha desprendido unas veces, mantenido otras, a través de una sucesión de acontecimientos contingentes: guerras, migraciones, rivalidades, conquistas. Stanner ha descrito las discusiones a que da lugar, en una sociedad contemporánea, la promulgación de una legislación del parentesco y el matrimonio: los «jóvenes turcos» reformadores, convertidos a la doctrina de un pueblo vecino, consiguen que un sistema más sutil triunfe sobre la simplicidad de las antiguas instituciones; indígenas alejados durante algunos años de su tribu no consiguen ya, al regresar, adaptarse al nuevo orden.[3] En América, el número, distribución y relaciones recíprocas de los clanes hopi no eran los mismos hace dos siglos y en la actualidad.[4] Sabemos todo esto, y sin embargo, ¿qué conclusión hemos sacado? Una distinción teóricamente embarazosa y de hecho impracticable, entre pueblos supuestamente «primitivos», designados así convencionalmente (y que abarcan, por

2. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea,* Londres, 1910.
3. W. E. H. Stanner, «Murinbata kinship and totemism», *Oceania*, vol. VII, n. 2, 1936-1937.
4. R. H. Lowie, «Notes on Hopi clans», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XXX, 1929, pág. 6.

otra parte, la casi totalidad de las poblaciones estudiadas por el etnólogo) y algunos raros «verdaderos primitivos» reducidos a los australianos y los fueguinos, según el resumen del curso de Marcel Mauss.[5] Acabamos de ver lo que debe pensarse de los australianos. Los fueguinos (y algunas otras tribus sudamericanas que ciertos autores añaden),[6] ¿serían, pues, junto con algunos grupos pigmeos, los únicos poseedores del exorbitante privilegio de haber durado y no haber tenido historia? Esta extraña afirmación reposa en un doble argumento. En primer lugar, la historia de estos pueblos nos es totalmente desconocida y, en razón de la ausencia o la pobreza de las tradiciones orales y los vestigios arqueológicos, quedará para siempre fuera de nuestro alcance. No cabe concluir que ella no existe. En segundo lugar, por el arcaísmo de sus técnicas y sus instituciones, estos pueblos evocan lo que hemos podido reconstruir del estado social de poblaciones muy antiguas que vivieron hace una o dos docenas de milenios; de donde se extrae la conclusión de que, tal como se encontraban en esa lejana época, así han permanecido hasta hoy. Se deja a la filosofía la tarea de explicar por qué en ciertos casos ha ocurrido algo y por qué en estos casos no ha ocurrido nada.

Una vez aceptado en este plano filosófico, el debate parecería no tener salida. Concedamos, pues, como una posibilidad teórica, que ciertos fragmentos étnicos hayan podido permanecer a la zaga del movimiento —por otra parte desigual —que arrastra la humanidad; ya sea porque evolucionaron con una lentitud apenas perceptible que habría preservado hasta el presente lo mejor de su frescura primitiva o bien, por el contrario, debido a que su ciclo de evolución, abortado precozmente, los fijó en una inercia definitiva. El verdadero problema no se plantea de este modo. Cuando se considera, en el tiempo presente, tal o cual población aparentemente arcaica, ¿es posible aislar ciertos criterios cuya presencia o ausencia permitiría decidir, no ciertamente por la afirmativa —hemos visto que la hipótesis es ideológica y no susceptible de demostración— pero sí negativamente? Si esta demostración negativa pudiera ser aportada para cada caso conocido e invocado, la cuestión quedaría resuelta, si no teóricamente, al menos en la práctica. Pero entonces se plantearía un nuevo problema: si queda excluida la consideración del pasado, ¿qué caracteres formales, correspondientes a su estructura; distinguen las sociedades llamadas primitivas de las que denominamos modernas o civilizadas?

Estos son los problemas que quisiéramos evocar al discutir el caso de ciertas sociedades sudamericanas, a propósito de las cuales se ha reactualizado recientemente la hipótesis de un arcaísmo original.

* * *

5. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie,* París, 1947, n. 1, pág. I.
6. J. M. Cooper, «The South American Marginal Cultures», *Proceedings of the 8th. American Scientific Congress,* Washington, 1940, vol. II, págs, 147, 160.

A partir de Martius,[7] los etnólogos tienen por costumbre repartir las culturas indígenas de la América tropical en dos grandes categorías. Las culturas de la costa y del sistema Orinoco-Amazonas se caracterizan por un habitat selvático o bien ribereño próximo a la selva; una agricultura de técnica rudimentaria, pero con roturación extensa de la tierra y numerosas especies cultivadas; una organización social diferenciada, en la que se esboza o afirma una neta jerarquía social, y vastas habitaciones colectivas que testimonian a la vez el nivel de la industria indígena y el grado de integración de la sociedad. Arawak, tupíes y caribes comparten en distinto grado y con variaciones regionales estos rasgos característicos. El Brasil central, por el contrario, está ocupado por poblaciones de cultura más rudimentaria; a veces son nómadas e ignoran la construcción de habitaciones permanentes y la alfarería; viven de la recolección y el almacenamiento o bien, cuando son sedentarios, recurren a la caza individual o colectiva antes que al cultivo, que es entre ellos una ocupación complementaria. Martius creyó posible agrupar en una sola familia cultural y lingüística, bajo el nombre de ge, poblaciones en realidad diferentes por el lenguaje y por otros aspectos de sus respectivas culturas; veía en ellas a los descendientes de los salvajes tapuya descritos por los viajeros del siglo XVI como los enemigos tradicionales de los tupíes de la costa: estos últimos los habrían desplazado hacia el interior, durante el transcurso de migraciones que les habrían asegurado la posesión del litoral y el valle del Amazonas. Es sabido que estas migraciones sólo tuvieron fin en el siglo XVII, e inclusive se conocen ejemplos más recientes.

Esta seductora construcción ha sido trastornada durante los últimos veinte años, como resultado de las investigaciones del desaparecido Curt Nimuendaju en varias tribus de la pretendida familia ge, que habitan la sabana comprendida entre la cadena litoral y el valle de Araguaya, en el este y el nordeste brasileños. Entre los ramkokamekran, los cayapó, los sherente y los apinayé, Nimuendaju descubrió ante todo una agricultura más original de lo que había supuesto: algunas de estas tribus cultivan especies *(Cissus sp.)* desconocidas en otras partes. Pero sobre todo en el campo de la organización social, estos presuntos primitivos revelaron sistemas de una complejidad asombrosa: mitades exogámicas que se entrecruzan con mitades deportivas o ceremoniales, sociedades secretas, asociaciones masculinas y clases de edad. Estas estructuras acompañan habitualmente niveles culturales mucho más elevados. Se puede concluir o bien que estas estructuras no son el patrimonio de tales niveles, o bien que el arcaísmo de los supuestos ge no es tan indudable como parece. Los intérpretes de los hallazgos de Nimuendaju, sobre todo Lowie y Cooper, se han inclinado más bien por la primera explicación.

7. C. F. Ph. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie...,* Leipzig, 1867.

Lowie escribe que «la aparición de las mitades matrilineales en culturas tales como la de los canella y los bororo prueba que esta institución puede surgir localmente entre recolectores y cazadores, o mejor, en pueblos que han permanecido en la primera etapa del cultivo».[8] Pero los ge y las tribus correspondientes en la meseta occidental, los bororo y los nambikwara, ¿merecen sin reserva tal definición? ¿No es igualmente plausible ver en ellos pueblos regresivos que, partidos de un nivel de vida material y de organización social más elevada, habrían conservado tal o cual rasgo como vestigio de condiciones anteriores? A esta hipótesis, sugerida en correspondencia privada, Lowie respondió que la alternativa era concebible, pero que sus términos permanecerían siendo dudosos mientras no se pudiera obtener «un modelo preciso con respecto al cual pudiera demostrarse que la organización social de los canella y los bororo constituye la réplica atenuada».[9]

Hay varias maneras de responder a esta exigencia, y la primera de ellas es, sin duda, engañosa en su simplicidad. Y sin embargo, las altas culturas precolombinas del Perú y Bolivia han conocido algo que se asemejaba a la organización dualista: los habitantes de la capital de los Incas estaban repartidos en dos grupos, Alto Cuzco y Bajo Cuzco, cuya significación no era solamente geográfica, puesto que, durante las ceremonias, las momias de los antepasados eran colocadas solemnemente en dos hileras, como ocurría en la China de los Chou.[10] Y es el mismo Lowie quien, comentando nuestra descripción de una aldea bororo cuyo plano refleja la compleja estructura social, evoca el plano de Tiahuanaco tal como Bandelier la ha reconstruido.[11] El mismo dualismo, o en todo caso sus temas fundamentales, se prolongan hasta la América Central, en el antagonismo ritual de las órdenes aztecas del Águila y el Jaguar. Ambos animales desempeñan sus papeles en la mitología de los tupíes y otras tribus sudamericanas, como lo prueban el motivo del «Jaguar Celeste» y el enjaulamiento ritual de un águila-harpía en las aldeas indígenas del Xingu y el Machado. Estas semejanzas entre las sociedades tupí y azteca se extienden a otros aspectos de la vida religiosa. El modelo concreto, cuya réplica atenuada ofrecen las culturas primitivas de la sabana tropical, ¿no se hallaría en las altas mesetas andinas?

8. R. H. Lowie. «A Note on the Northern Ge of Brazil», *American Anthropologist,* n.s., vol, XLIII, 1941, pág. 195.
9. R. H. Lowie, *loc. cit,*
10. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas.* Buenos Aires, Ed. Emecé., 1943, 2 vols, H, Maspero, *La Chine antique,* París, 1927, págs, 251-252,
11. C. Nimuendaju y R. H. Lowie, «The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil», *American Anthropotogist,* n.s,, vol. XXIX, 1927, pág. 578.

La respuesta es demasiado simple. Sin duda se han producido contactos entre las grandes civilizaciones de la meseta y los bárbaros de la llanura y la selva: intercambios comerciales, reconocimientos militares, escaramuzas en puestos avanzados. Los indígenas del Chaco conocían la existencia del Inca y describían de oídas su prestigioso reino a los primeros viajeros. Orellana encontró objetos de oro en el Amazonas medio, y hasta en el litoral de San Pablo han sido exhumadas hachas de metal de procedencia peruana. Sin embargo, el ritmo tan precipitado de expansión y decadencia de las civilizaciones andinas no ha podido permitir otra cosa que intercambios esporádicos y de corta duración. Por otro lado, a través de la descripción de los conquistadores apasionados con sus descubrimientos, la organización social de los aztecas o de los incas nos ha llegado con un carácter sistemático que sin duda no poseía. En ambos casos, se asiste a la coalición efímera de culturas muy diversas, a menudo muy antiguas y heterogéneas entre sí. Del lugar preeminente que temporalmente ocupó una tribu entre tantas otras, no podría concluirse que sus costumbres particulares fueron observadas en toda la extensión del territorio sobre el cual ejerció su influencia, aun cuando sus dignatarios tuvieran interés en propagar esta ficción, sobre todo ante los europeos recién llegados. Ni en el Perú ni en México se trató jamás realmente de un imperio cuyo modelo trataran de reproducir, con medios modestos, los pueblos colonizados, los clientes, o simplemente los asombrados testigos. Las analogías entre culturas altas y bajas obedece a razones más profundas.

En efecto, la organización dualista es sólo uno entre otros rasgos comunes a los dos tipos. Estos rasgos se distribuyen de la manera más confusa. Desaparecen y reaparecen con independencia de la distancia geográfica y del nivel de cultura considerado. Se diría que han sido diseminados al azar en toda la extensión del continente. Se los encuentra ya presentes, ya ausentes; ya agrupados, ya aislados; desarrollados lujosamente en una gran civilización o preservados parsimoniosamente en la más baja. ¿Cómo se podría dar cuenta de cada uno de estos hechos por fenómenos de difusión? Sería necesario establecer para cada caso un contacto histórico, fijar una fecha, trazar un itinerario de migración. No solamente sería irrealizable la tarea; además, no correspondería a la realidad, que nos presenta una coyuntura global que es preciso comprender en cuanto tal. Se trata de un vasto fenómeno de sincretismo, cuyas causas históricas y locales son muy anteriores al comienzo de lo que llamamos historia precolombina de América, y que un sano método nos obliga a aceptar como situación inicial, a partir de la cual han nacido y se han desarrollado las altas culturas de México y Perú.

¿Cabe reencontrar en el estado actual de las culturas bajas de la llanura la imagen de esta situación inicial? Imposible; no hay transición concebible, ni etapas que puedan ser reconstruidas, entre el nivel cultural de los ge y los comienzos de la cultura maya o los niveles arcaicos del valle de México. Unos y otros derivan entonces de una base sin duda común, pero que es necesario buscar en un plano intermedio entre las culturas actuales de la sabana y las civilizaciones antiguas de las mesetas.

Numerosas indicaciones confirman esta hipótesis. La arqueología, en primer lugar, encuentra hasta un pasado reciente centros de civilización relativamente evolucionada a través de toda la América tropical: Antillas, Marajo, Cunani, Bajo Amazonas, desembocadura del Tocantins, llanura de los Mojos, Santiago del Estero; también los grandes petroglifos del valle del Orinoco y de otras regiones, que suponen un trabajo en equipo del cual se encuentran aún hoy sorprendentes aplicaciones entre los tapirapé, para la roturación y el cuidado de las tierras de cultivo.[12] A comienzos del periodo histórico, Orellana admiraba las diversas culturas a lo largo del Amazonas, numerosas y desarrolladas, ¿Se puede suponer que en la época de su apogeo, las tribus inferiores no participaban, al menos en cierta medida, de esta vitalidad cuyos índices acabamos de recordar?

La organización dualista misma no constituye un rasgo diferencial de las poblaciones de la sabana: se la ha señalado, en la selva, entre los parintintin y los mundurukú; su existencia es bastante probable entre los tembé y los tukuna, y segura en ambas extremidades del Brasil, entre arawak de tan alta calidad como los palikur y los tereno. Nosotros mismos hemos encontrado sus vestigios en los tupí-kawahib del Alto Machado, de forma que, bajo modalidad ya matrilineal, ya patrilineal, puede definirse un área de organización dualista que se extiende desde la ribera derecha del Tocantins hasta el río Madeira. Es imposible definir la organización dualista en América del Sur como un rasgo típico de los niveles más primitivos, cuando éstos lo comparten con sus vecinos de la selva, expertos agricultores y cazadores de cabezas, que gozan de una cultura mucho más elevada.

No se debe disociar la organización social de los pueblos de la llanura y la de sus vecinos de los valles boscosos y de las riberas fluviales. Inversamente, a veces se ubica en niveles pretendidamente arcaicos a tribus de muy distinta cultura. El ejemplo de los bororo proporciona una demostración particularmente notable de estas falsas analogías. Para hacer de ellos «verdaderos primitivos» o aproximarlos a éstos, se invoca un texto de von den Steinen: «Las mujeres, habituadas a arrancar raíces salvajes en la maleza, se pusieron a abatir las plantas jóvenes *(de mandioca)* removiendo cuidadosamente la tierra con la esperanza de encontrar raíces comestibles. Esta tribu de cazadores ignoraba toda verdadera agricultura y, sobre todo, carecía de paciencia como para esperar que los tubérculos se desarro-

12. H. Baldus, «Os Tapirapé», *Revista do Arquivo Municipal,* Sao Paulo, 1944-1946.

llaran.»[13] Se sacó la conclusión de que, antes de su contacto con el cuerpo expedicionario que había de someterlos, los bororo vivían exclusivamente de la caza y la recolección. Se olvida que el comentario se refiere a las huertas de los soldados brasileños, no de los indígenas, y que según el mismo autor, «los bororo no se preocupaban por los dones de la civilización».[14] Basta colocar estas observaciones en su contexto —que proporciona un cuadro tan vivo de la desintegración de la sociedad bororo bajo la influencia de sus supuestos pacificadores— para comprender su carácter anecdótico. ¿Qué nos dicen estas observaciones? ¿Que en aquella época los bororo no cultivaban la tierra? Pero los colonizadores los perseguían y exterminaban sin piedad desde hacía cincuenta años. ¿O más bien que los indígenas hallaban más ventajoso saquear las huertas de los puestos militares que roturar la tierra por su cuenta?

Algunos años más tarde, en 1901, Cook señalaba «campos de pequeño maíz amarillo» entre los bororo del río Ponte de Pedra (afluente entonces mal conocido del rio São Lourenço).[15] A propósito de las aldeas del río Vermelho, que habían conservado su independencia, Radin escribía en 1905: «Los bororo no plantan casi nada en la colonia Theresa Christina, y tal vez por esta razón el profesor von den Steinen, que los vio cultivar la tierra únicamente cuando se les obligaba a ello, concluyó que nunca habían sido una tribu agrícola. Pero Fric descubrió, en aquellos grupos que vivían todavía en estado salvaje, plantaciones cuidadosamente mantenidas...»[16] Más aún, el mismo autor describe un ritual agrario, «ceremonia de bendición de las primicias cuyo consumo provocaría la muerte de no mediar dicha consagración», consistente en el lavado de la espiga de maíz apenas madura, colocada luego ante el *aroetorrari* (o Chamán), quien danza y canta durante varias horas sin interrupción, fuma continuamente y entra así en una especie de éxtasis hipnótico. Temblando en todos sus músculos, «muerde entonces la espiga mientras emite gritos intermitentes. La misma ceremonia se desenvuelve cuando se ha dado caza... o se ha pescado... un gran ejemplar. Los bororo están convencidos de que cualquiera que tocara la carne o el maíz no consagrado... perecería junto con todos los suyos».[17] Cuando se piensa que, con excepción de las aldeas del río Vermelho, la sociedad bororo se desintegró completamente entre 1880 y 1910, resulta difícil aceptar que en un intervalo tan trágico y tan breve los

13. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* 2.° ed., Berlín, 1897; pág. 581 de la traducción portuguesa, São Paulo, 1940.

14. *Loc. cit.,* pág. 580.

15. W. A. Cook, «The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil», *Smithsonian Miscellaneous Collection,* vol. L, Washington, 1908.

16. V. Fric y P. Radin, «Contributions to the Study of the Bororo Indians», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol, XXXVI, 1906, págs. 391-392.

17. *Ídem.*

indígenas hayan tenido el tiempo suficiente —y se hayan tomado el trabajo— de coronar una agricultura nueva con un ritual agrario complicado. Quizá poseyeran ya este último, lo cual implicaría a la vez el carácter tradicional de la primera.

La cuestión consiste entonces en saber si en América del Sur es posible, en algún caso, hablar de auténticos cazadores y recolectores.* Algunas tribus parecen en la actualidad muy primitivas: los guayakí del Paraguay, los sirionó de Bolivia, los nambikwara de las fuentes del Tapajoz y los recolectores del valle del Orinoco. Y sin embargo, son raras las que ignoran completamente el cultivo, y éstas se encuentran siempre aisladas en medio de grupos de nivel más elevado. Si conociéramos la historia de cada una, ella daría cuenta de sus condiciones particulares mejor que la hipótesis de un nivel arcaico del cual serían los vestigios. En la mayoría de los casos, practican un cultivo elemental que no llega a reemplazar la caza, ni la pesca, ni la recolección. Esto es insuficiente para probar que se trata de cultivadores debutantes, y no de cultivadores regresivos en razón de las nuevas condiciones de existencia a las que debieron hacer frente.

El desaparecido Padre J. M. Cooper sugirió una distribución de las tribus de la América tropical en dos grupos principales, que denominó respectivamente «silval» y «marginal», el grupo marginal se subdividiría a su vez en un grupo «sabanal» y un grupo «intrasilval».[18] Retendremos solamente la distinción principal, que ofrece tal vez una utilidad práctica, aunque sería erróneo buscar en ella una representación de los hechos. Nada prueba —ni siquiera sugiere— que la sabana haya estado habitada en un período arcaico; por el contrario, parece que inclusive en su habitat actual, las tribus «sabanales» buscan preservar los restos de un género de vida selvático,

Ninguna distinción geográfica es más clara para el indígena sudamericano ni está más presente en su espíritu que aquella entre la sabana y la selva. La sabana es inapropiada no solamente para el cultivo, sino también para la recolección de productos silvestres: la vegetación y la vida animal son pobres. La selva brasileña, en cambio, es pródiga en frutos y caza, y en la medida en que uno se limita a arañarla, su tierra se mantiene rica y fértil. El contraste entre cultivadores de la selva y cazadores de la llanura puede tener una significación cultural, pero carece de fundamento natural. En el Brasil tropical, la selva y las riberas fluviales constituyen el medio más favorable para el cultivo, la caza, la pesca *y también* la recolección y el almacenamiento. Y si la sabana está desheredada, lo está

* Lévi-Strauss se refiere indudablemente al área de la floresta tropical al interrogarse sobre la posible existencia de auténticos cazadores y recolectores en América del Sur, ya que su presencia está perfectamente documentada en otras áreas sudamericanas. [N. del rev.].

18. J. M. Cooper, *loc cit.*

en todos estos aspectos a la vez. No se puede distinguir entre una cultura prehortícola, conservada por los pueblos de la sabana, y una cultura superior a base de cultivo en los rastrojos de la selva, porque los pueblos de la selva son, no sólo los mejores agricultores (entre otros), sino también los mejores recolectores (entre otros, igualmente). La razón es muy simple: hay muchas más cosas para recolectar en la selva que fuera de ella. El cultivo y la recolección de productos silvestres coexisten en ambos medios, pero estos dos géneros de vida están mejor desarrollados en uno que en otro.

El mayor dominio que las sociedades de la selva ejercen sobre el medio natural se afirma tanto en lo que respecta a las especies silvestres cuanto en lo referente a las especies cultivadas. El medio vegetal varía del este al oeste de la selva tropical, pero el género de vida cambia menos que las especies empleadas: idéntica cestería, hecha ya con un tipo de palma, ya con otro; estupefacientes que desempeñan el mismo papel ritual, si bien son elaborados con diferentes plantas. Los productos cambian, los usos se mantienen. Por otra parte, el determinismo de la sabana ejerce únicamente una influencia negativa. No abre posibilidades nuevas, no hace otra cosa que restringir las posibilidades de la selva. No hay «cultura de la sabana». Lo que se intenta designar con esa denominación es una réplica atenuada, un eco debilitado, una imitación impotente de la cultura selvática. El habitat selvático hubiera sido elegido por pueblos recolectores al igual que por pueblos agricultores o, más exactamente, aquéllos hubieran permanecido en la selva, de haber podido. Si no lo hicieron, no fue a causa de una supuesta «cultura de la sabana», que les sería propia; sino porque fueron echados de allí; como por ejemplo los tapuya, que fueron rechazados hacia el interior por las grandes migraciones de los tupíes.

Aclarado esto se podrá admitir que, en tal o cual caso particular, el nuevo habitat haya podido ejercer una influencia positiva. La habilidad de los bororo para la caza ha sido sin duda despertada o favorecida por su frecuentación de los pantanos del curso medio del Paraguay, abundante en caza, y el lugar ocupado por la pesca en la economía de los xingú es mayor de lo que podría serlo en las regiones septentrionales de las que provienen los aueto y los kamayurá. No obstante, cada vez que les es posible, las tribus de la llanura se apegan a la selva y a las condiciones de la vida selvática. Todo el cultivo se hace en la estrecha franja de galería selvática que, inclusive en la sabana, bordea los principales cursos de agua. En realidad no se podría cultivar en otra parte, y los bakairi se mofan del gamo de la leyenda, que era lo bastante estúpido para ir a plantar su mandioca en la maleza.[19] Los indígenas emprenden largos viajes para llegar a la selva, donde pueden hallar determinados productos necesarios

19. K. von den Steinen, loc. *cit.*, pág. 488.

para sus industrias: gruesos bambúes, conchas y granos. Más sorprendentes todavía son las características de la preparación de los productos elaborados con plantas salvajes. Las tribus de la selva consagran a ello un tesoro de conocimientos y procedimientos; así por ejemplo, la extracción del almidón de la médula de ciertas palmeras, la fermentación alcohólica de los granos ensilados y el empleo alimentario de las plantas venenosas. Todo lo cual se reduce, entre los pueblos de la sabana, a una recolección desordenada seguida de consumo inmediato, como si hubiera sido necesario, inesperadamente, suplir la desaparición de un régimen alimentario equilibrado de otra manera. Incluso la recolección y el almacenamiento tienen entre ellos el aspecto de técnicas empobrecidas y disminuidas.[20]

* * *

Las consideraciones precedentes se aplican solamente a la América tropical. Sin embargo, si son exactas, permiten extraer criterios de validez más general, utilizables en cada caso en que se quiera sustentar la hipótesis de un arcaísmo auténtico. No dudamos de que se llegaría a la misma conclusión, a saber, que el verdadero arcaísmo es asunto del arqueólogo y del prehistoriador, pero que el etnólogo dedicado al estudio de sociedades vivas y actuales, no debe olvidar que, para ser tales, dichas sociedades han debido vivir, durar y por lo tanto cambiar. Ahora bien, si un cambio suscita condiciones de vida y de organización tan elementales como para evocar solamente un estado arcaico, sólo puede tratarse de una regresión, ¿Es posible, mediante un criterio interno, distinguir este pseudoarcaísmo del auténtico?

El problema del primitivismo de una sociedad se plantea generalmente por el contraste que ella ofrece en comparación con sus vecinos próximos o lejanos. Se comprueba una diferencia de nivel cultural entre dicha sociedad y aquellas con las cuales puede ser más fácilmente comparada. Su cultura es más pobre debido a la ausencia o la insuficiencia de técnicas cuyo empleo corriente —ya que no siempre su invención— se hace remontar al período neolítico:

20. C. Lévi-Strauss, «On Dual Organization in South America», *América Indígena,* vol. 4, México, 1944; *The Tupi-Kawahib,* en *Handbook of South American Indians,* Smithsonian Institución, vol. V, Washington, 1948.

Esta reconstrucción ha sido ingeniosamente criticada por la señorita de Queiroz. Ella invoca varios rasgos importantes de la mitología y el ritual de los sherente, que sugieren que estos indígenas han vivido en la sabana durante un periodo prolongado. Reconozco de buena gana que hay allí un problema, aunque es arriesgado interpretar —como lo hacen los mismos sherente— ciertos temas míticos, esparcidos en el Nuevo Mundo desde el Canadá hasta el Perú, en función de la historia económica de una tribu en particular. Véase María Laura Pereira de Queiroz, «A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos xerente», *Revista de Antropología,* vol. I, n. 2, São Paulo, 1953, págs. 99-108.

habitaciones permanentes, cultivo de la tierra, crianza, pulimento de la piedra, tejido, alfarería. Estos rasgos son generalmente asociados —aunque en este caso la inducción sea más incierta— a una organización social diferenciada. No cabe duda de que en ciertas regiones del mundo existen estos contrastes, y que los mismos persisten aún en la época contemporánea. Y sin embargo, en los casos de pseudoarcaísmo que hemos considerado aquí, no se trata de contrastes exclusivos: queremos decir que las sociedades en cuestión no difieren de sus vecinos más evolucionados en todos los aspectos, sino solamente en algunos; se encuentran en cambio, en otros dominios, numerosas analogías.

El ejemplo más notable, que ya hemos comentado, es el de la organización dualista. En América del Sur, esta institución (o más exactamente, este esquema de organización) representa un elemento común a varias sociedades, que comprenden las más primitivas así como también las más avanzadas, con toda una serie de sociedades intermedias. La lengua de los bororo y la de los nambikwara ofrecen también afinidades indudables con dialectos exteriores al área geográfica de estas tribus, y que son característicos de civilizaciones más elevadas; el tipo físico, tan diferente entre ambos grupos, sugiere un origen meridional en un caso y septentrional en el otro. Lo mismo ocurre con la organización social, con determinadas instituciones familiares, con las instituciones políticas y con la mitología, aspectos todos que recuerdan tal o cual rasgo cuya expresión más desarrollada debe buscarse fuera. Si el problema del arcaísmo se plantea entonces a partir de la comprobación de diferencias entre ciertas sociedades, se observará al punto que, en el caso de las sociedades pseudoarcaicas, estas diferencias no se extienden jamás al conjunto: subsisten semejanzas que equilibran las oposiciones.

Consideremos ahora la sociedad supuestamente «arcaica» no ya en relación con otras, sino en su estructura interna. Nos espera un espectáculo singular: esta estructura abunda en discordancias y contradicciones. El ejemplo de los nambikwara es a este respecto particularmente demostrativo, porque esta familia lingüística, dispersa en un territorio grande como la mitad de Francia, ofrece uno de los niveles de cultura más primitivos que puedan encontrarse actualmente en el mundo. Algunas de sus bandas, al menos, ignoran completamente la construcción de habitaciones permanentes y la alfarería; el tejido y el cultivo están reducidos a su expresión más simple, y la vida nómada, en grupos de cinco o seis familias unidas temporalmente bajo la conducción de un jefe sin verdadera autoridad, parece enteramente dominada por las exigencias de la recolección de productos silvestres y la preocupación de no morir de hambre. Ahora bien, en lugar de la bella simplicidad que podría esperarse de técnicas tan rudimentarias y de una organización tan pobre, la cultura nambikwara multiplica los enigmas.

Se recordará el contraste, en la sociedad bororo, entre un ritual agrario desarrollado y una agricultura al parecer ausente, pero cuya realidad es atestiguada por una investigación más cuidadosa. Los nambikwara ofrecen, en un campo vecino (en América tropical, zona consumidora de mandioca, el alimento y el veneno no constituyen categorías excluyentes), una situación análoga pero inversa. Los nambikwara son muy expertos envenenadores. Entre sus productos tóxicos se encuentra el curare, y ésta es la zona más meridional en que dicho veneno aparece. Entre los nambikwara, la fabricación del curare no está acompañada de ningún ritual, operación mágica o procedimiento secreto, a diferencia de lo que ocurre en todos los demás lugares. La receta del curare se reduce al producto de base, y el método de fabricación constituye una actividad profana. Y sin embargo, los nambikwara poseen una teoría de los venenos que hace intervenir todo género de consideraciones místicas y que se funda en una metafísica de la naturaleza. Pero por un curioso contraste, esta teoría no desempeña papel alguno en la fabricación de los verdaderos venenos: no hace más que justificar su eficacia. Se la encuentra en cambio, en primer plano, en la confección, manipulación y utilización de otros productos, designados con igual nombre y a los que los indígenas atribuyen igual poder, pero que son sustancias inofensivas y de carácter puramente mágico.

Este ejemplo merece que nos detengamos en él, porque contiene muy ricas enseñanzas. En primer lugar, reúne los dos criterios que hemos propuesto para detectar el pseudoarcaísmo. La presencia del curare a una distancia tan grande de su área actual de difusión y en un pueblo de cultura tan inferior a aquella donde se lo encuentra habitualmente constituye una *coincidencia externa;* pero el carácter positivo de su fabricación —en una sociedad que al mismo tiempo utiliza venenos mágicos, que confunde todos los venenos bajo un mismo término y que además interpreta su acción de acuerdo con puntos de vista metafísicos —es una *discordancia interna,* cuyo valor es aún más significativo: la presencia entre los nambikwara de un curare reducido al producto básico y cuya preparación excluye todo ritual, plantea de un modo impresionante la cuestión de saber si los caracteres en apariencia arcaicos de su cultura son auténticos o si constituyen los residuos de una cultura empobrecida. Interpretar la contradicción entre la teoría y la práctica en materia de venenos por la pérdida de los complejos rituales asociados más al norte con la fabricación del curare resulta mucho más verosímil que explicar cómo una teoría de inspiración sobrenatural ha podido edificarse sobre la base de un tratamiento, reducido a lo puramente experimental, de la raíz del *strychnos,*

No es ésta la única discordancia. Los nambikwara poseen siempre hachas de piedra pulida, de un bello trabajo. Capaces todavía de ponerles mango, no saben ya cómo hacerlas; las herramientas de

piedra que ocasionalmente fabrican se reducen a astillas, apenas retocadas. Como alimento, dependen de la recolección durante la mayor parte del año, pero en la utilización que hacen de los productos silvestres ignoran las refinadas técnicas que pueden encontrarse en los pueblos de la selva o bien, cuando las conocen, es sólo en forma rudimentaria. Todos los grupos nambikwara cultivan un poco durante la estación lluviosa, todos practican la cestería y algunos realizan una alfarería informe pero sólida. Y sin embargo, no obstante la aterradora penuria que reina durante la estación seca, para conservar la mandioca recogida no aciertan más que a enterrar en el suelo panes de pulpa, que se han echado a perder en sus tres cuartas partes cuando los exhuman algunas semanas o meses más tarde. Las exigencias de la vida nómada y la ausencia de habitación permanente les impiden emplear para este fin sus tarros y cestos. Por un lado, la economía prehortícola no está acompañada de ninguna de las técnicas propias de este género de vida; por el otro, el conocimiento de diversos tipos de recipientes no alcanza a convertir la agricultura en una ocupación estable. Podrían tomarse otros ejemplos del campo de la organización social: la de los apinayé se asemeja solamente en apariencia a las instituciones australianas,[21] pero su extrema complicación superficial oculta diferenciaciones muy elementales y el valor funcional del sistema es, en realidad, de una gran pobreza. Encontramos, pues, el criterio para reconocer el pseudoarcaísmo, en la presencia simultánea de lo que hemos llamado coincidencias externas y discordancias internas. Pero se puede ir aún más lejos, porque en las culturas pseudoarcaicas, concordancias y discordancias se oponen en cuanto a un carácter suplementario que es, esta vez, propio de cada forma cuando se la considera aisladamente.

Retomemos el ejemplo de los nambikwara y examinemos rápidamente el cuadro de sus coincidencias externas. Estas no se establecen con una sola cultura vecina, en cuyo caso podría admitirse que, en razón de la proximidad geográfica o de una superioridad técnica, política o espiritual aplastante, ella ha ejercido su influencia sobre un islote arcaico, milagrosamente preservado. Los puntos de correspondencia asocian a los nambikwara a toda una serie de pueblos, algunos vecinos y otros alejados, próximos unos por el nivel de cultura, muy avanzados otros. El tipo físico es el del antiguo México y sobre todo el de su costa atlántica; la lengua presenta afinidades con dialectos del istmo y del norte de América del Sur; la organización familiar y los grandes temas religiosos, e inclusive el vocabulario asociado a estos aspectos, recuerdan a los tupíes meridionales;

21. C. Nimuendaju, «The Apinayé», *The Catholic University of America. Anthropological Series*, n, 8, Washington. 1939. C, Lévi-Strauss, «Les structures sociales dans le Brésil central et oriental», *Proceedings of the 29th, Congress of Americanists,* Nueva York, 1949, cap. 7 del presente volumen.

la confección de venenos y las costumbres guerreras (independientes, sin embargo, puesto que el curare únicamente se emplea para la caza) los asocian a la región de las Guayanas; las costumbres matrimoniales, finalmente, despiertan ecos andinos. Lo mismo ocurre con los bororo, en los cuales el tipo físico es meridional, la organización política occidental, y el género de vida oriental, en relación con el área en que habitan actualmente.

Las coincidencias tienen lugar, pues, en un orden disperso. Por el contrario, las discordancias se concentran en el corazón mismo de la cultura; tienen que ver con su más íntima estructura y afectan su particular esencia. Se diría que son ellas las que le otorgan su individualidad. Todos los elementos del complejo neolítico están presentes entre los nambikwara, o casi todos. Cultivan huertas, hilan el algodón, tejen con él cintillas, trenzan las fibras y modelan la arcilla; pero estos elementos no logran organizarse: es la síntesis lo que falta. Y en forma simétrica, la obsesión predatoria de la recolección no consigue expandirse en técnicas especializadas. Los indígenas, además, permanecen paralizados ante una elección imposible; el dualismo de su género de vida impregna la vida cotidiana y se extiende a todas las actitudes psicológicas, a la organización social, al pensamiento metafísico. La oposición entre la actividad masculina —definida por la caza y el cultivo, igualmente remuneradores e igualmente intermitentes— y la actividad femenina basada en la recolección y el almacenamiento —de resultados constantes en su mediocridad— se convierte en una oposición entre los sexos que hace de las mujeres seres efectivamente queridos y ostensiblemente despreciados; una oposición entre las estaciones, la de la vida errante y la del habitat fijo; una oposición entre dos estilos de existencia, el definido por lo que cabría muy bien llamar el abrigo temporal y la cesta permanente, y el de la melancólica repetición de las operaciones agrícolas; uno, pleno de pruebas y aventuras; el otro, base de una monótona seguridad. El conjunto se traduce, finalmente, en el plano metafísico, en la desigualdad del destino que espera a las almas masculinas, reencarnadas eternamente —tal como los rastrojos de sus poseedores serán nuevamente cultivados tras los largos barbechos— y las almas femeninas, disipadas en el viento, la lluvia y la tormenta, después de la muerte, y condenadas a la misma inconsistencia que la recolección y el almacenamiento que hacen las mujeres.[22]

La hipótesis de una supervivencia de las sociedades arcaicas, fundada en el descubrimiento de discordancias externas entre su cultura y la de las sociedades vecinas tropieza, entonces, en el caso del pseudoarcaísmo, con dos grandes obstáculos. Ante todo, las discordancias externas no son nunca lo bastante numerosas para eliminar com-

22. C. Lévi-Strauss, *La vie familiaire et sociale des Indiens Nambikwara,* París, 1948. *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós, próx. apar.

pletamente las coincidencias, también ellas externas; y estas coincidencias externas son *atípicas,* es decir que en lugar de establecerse con un grupo o un conjunto de grupos bien definido por la cultura y geográficamente localizado, apuntan en todas direcciones y evocan grupos heterogéneos entre sí. En segundo lugar, el análisis de la cultura pseudoarcaica, considerada como un sistema autónomo, pone de manifiesto discordancias internas, que son, en este caso, *típicas,* es decir, que afectan a la estructura misma de la sociedad y comprometen irremediablemente su equilibrio específico. Porque las sociedades pseudoarcaicas son sociedades condenadas, y es necesario darse cuenta de ello por su posición precaria en el medio donde intentan mantenerse, y con respecto a vecinos que las presionan.

Se concibe fácilmente que estos caracteres íntimos pueden escapar al historiador y al sociólogo que trabajan sobre documentos. Pero un buen etnógrafo sobre el terreno no podría desconocerlos. Nuestras conclusiones teóricas se fundan en hechos sudamericanos directamente observados. Corresponde a los especialistas sobre Malasia y África decir si sus experiencias las confirman allí donde se plantean iguales problemas. Si este acuerdo es posible, se habría cumplido un gran progreso en la delimitación del objeto propio de las investigaciones etnológicas. Porque éstas consisten en un conjunto de procedimientos de investigación que son necesarios no tanto por exigencias derivadas de la condición peculiar de ciertas sociedades, cuanto por la particular condición *en que nosotros* nos *encontramos,* enfrentados a sociedades sobre las cuales no pesa ninguna fatalidad especial. En este sentido, la etnología podría definirse como una técnica del desarraigo.

Por el momento, lo esencial es ayudar a la etnología a liberarse del residuo filosófico que el término «primitivo» arrastra todavía tras de sí. Una verdadera sociedad primitiva debiera ser una sociedad armoniosa, puesto que sería, en cierto modo, una sociedad a solas consigo misma. Hemos visto, por el contrario, que en una vasta región del mundo —privilegiada por una buena cantidad de razones para nuestro estudio—, aquellas sociedades que podrían parecer las más auténticamente arcaicas están todas deformadas por discordancias en las que se descubre la marca, imposible de desconocer, del *acontecimiento.*

Innumerables ecos, únicos sobrevivientes de la destrucción operada por el tiempo, no darán nunca la ilusión de un timbre original allí donde, en el pasado, resonaron armonías perdidas.

CAPITULO 7

LAS ESTRUCTURAS SOCIALES EN EL BRASIL CENTRAL Y ORIENTAL[1]

En el curso de los últimos años han llamado la atención las instituciones de ciertas tribus del Brasil central y oriental, cuyo bajo nivel de cultura material había llevado a clasificarlas como muy primitivas. Estas tribus se caracterizan por una estructura social muy complicada, que incluye diversos sistemas de mitades superpuestos unos a otros y dotados de funciones específicas, clanes, clases de edad, asociaciones deportivas o ceremoniales y otras formas de agrupamientos. Los ejemplos más notables, que han sido descritos por Colbacchini, Nimuendaju y por nosotros mismos —después de otros observadores más antiguos— son los ofrecidos por los sherente, que tienen mitades patrilineales exogámicas subdivididas en clanes; los canella y los bororo, con mitades matrilineales exogámicas y otros tipos de agrupamientos, y finalmente los apinayé, con mitades matrilineales no exogámicas. Los tipos más complejos —a saber, un doble sistema de mitades subdivididas en clanes y un triple sistema de mitades no subdivididas— corresponden respectivamente a los bororo y los canella.

La tendencia general de los observadores y los teóricos ha consistido en interpretar estas estructuras complejas a partir de la organización dualista, que parecía representar la forma más simple.[2] Esto respondía a la invitación de los informantes indígenas, que en su descripción destacaban especialmente estas formas dualistas. A este respecto, el autor de la presente comunicación no se distingue de sus colegas. No obstante, la duda que alimentaba desde largo tiempo atrás lo había incitado a postular el carácter residual de las estructuras dualistas en el área considerada. Como se verá más adelante, esta hipótesis iba a resultar insuficiente.

1. Publicado con igual título, *Proceedings of the 29th. Congress of Americanists.* University of Chicago Press, 1952, en Sol Tax, ed. Indian Tribes of Aboriginal America, págs. 302-310.
2. Desde 1940, sin embargo, Lowie prevenía contra las falsas analogías con los sistemas australianos.

En efecto, nos proponemos mostrar aquí que la descripción que los observadores sobre el terreno (entre ellos, nosotros mismos) han ofrecido de las instituciones indígenas, coincide sin duda con la imagen que los indígenas se forman de su propia sociedad, pero que esta imagen se reduce a una teoría, o mejor, a una transfiguración de la realidad, la cual es de naturaleza completamente distinta. De esta comprobación, que hasta hoy sólo había sido entrevista con relación a los apinayé, derivan dos importantes consecuencias: la organización dualista de las poblaciones del Brasil central y oriental no solamente es adventicia, sino también a menudo ilusoria; y, sobre todo, nos vemos llevados a concebir las estructuras sociales como objetos independientes de la conciencia que de ellos tienen los hombres (cuya existencia, sin embargo, regulan) y capaces de ser tan diferentes de la imagen que los hombres se forman de las mismas como la realidad física difiere de la representación sensible que tenemos de ella y de las hipótesis que formulamos a su respecto.

Comenzaremos por el ejemplo de los sherente, descritos por Nimuendaju. Esta población, que pertenece al grupo central de la familia lingüística ge, está distribuida en aldeas, compuestas cada una por dos mitades patrilineales exogámicas subdivididas en cuatro clanes, de los cuales tres son considerados originales por los indígenas y un cuarto suplementario, que la leyenda atribuye a una tribu extranjera «capturada». Estos ocho clanes —cuatro por mitad— se distinguen por funciones ceremoniales y privilegios, pero ni los clanes, ni los dos equipos deportivos, ni las cuatro asociaciones masculinas y la asociación femenina que les está asociada, ni las seis clases de edad, intervienen en la reglamentación del matrimonio, que depende exclusivamente del sistema de las mitades. Cabría esperar entonces los corolarios habituales de la organización dualista; distinción de los primos en cruzados y paralelos; confusión de los primos cruzados patrilaterales y matrilaterales, y matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales. Ahora bien, este caso se da en forma muy imperfecta.

En otro trabajo[3] cuyas conclusiones recordaremos muy rápidamente, hemos distinguido tres modalidades fundamentales del intercambio matrimonial, que se expresa respectivamente en el matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales; el matrimonio entre hijo de hermana e hija de hermano, y el matrimonio entre hijo de hermano e hija de hermana. Hemos dado a la primera forma el nombre de *intercambio restringido,* significando con ello que dicha forma implica la división del grupo en dos secciones o en un múltiplo de dos; mientras que el término *intercambio generalizado,* que abarca las otras dos formas, se refiere al hecho de que ellas pueden establecerse entre un número cualquiera de grupos participantes. La diferencia entre el matrimonio matrilateral y el matrimonio patrilateral proviene entonces de que el primero representa la forma más completa y más rica de intercambio matrimonial, hallándose los participantes, de una vez por todas, orientados en una estructura global e indefinidamente abierta. Por el contrario, el matrimonio patrilateral forma «límite» de la reciprocidad, sólo liga los grupos de dos en dos e implica, en cada generación, una inversión total de todos los ciclos. De esto resulta que el matrimonio matrilateral está normalmente acompañado de una terminología de parentesco que hemos llamado «consecutiva»; como la situación de las líneas de descendencia, unas con respecto a otras, no está expuesta a ningún cambio, sus ocupantes sucesivos tienden a ser confundidos bajo un mismo término, y las diferencias de generación son descuidadas. El matrimonio patrilateral entraña, por su parte, una terminología «alternativa» que, mediante la oposición de las generaciones consecutivas y la identificación de las generaciones alternadas, expresa el hecho de que un hijo se casa en la dirección opuesta a la del casamiento de su padre (pero en la misma dirección que la hermana de su padre) y en la misma dirección en que se casó el padre de su padre (pero en la dirección opuesta a la de la hermana del padre del padre). Para las hijas vale la situación simétrica e inversa. Se sigue una segunda consecuencia: en el matrimonio matrilateral encontramos dos términos diferentes para calificar dos tipos de aliados: los «maridos de las hermanas» y los «hermanos de las esposas», que no se confunden jamás. Con el matrimonio patrilateral, esta dicotomía es trasladada, en el seno mismo de la línea, para distinguir los colaterales del primer grado, de acuerdo con el sexo; el hermano y la hermana, que siguen siempre un destino matrimonial opuesto, se diferencian por el fenómeno que muy bien ha descrito F. E. Williams en Melanesia bajo el nombre de *sex affiliation;* cada uno recibe, como privilegio, una fracción del status del ascendiente cuyo destino matrimonial sigue él (o ella) o cuyo destino complementario representa. Es decir, el hijo, el de la madre y la hija, el del padre, o inversamente, según los casos.

3. *Les structures élémentaires de la parenté,* 1949,

Cuando estas definiciones se aplican a los sherente, inmediatamente se descubren anomalías. Ni la terminología de parentesco ni las reglas matrimoniales coinciden con las exigencias de un sistema dualista o de intercambio restringido, y se oponen entre sí, asociándose cada forma a una de las dos modalidades fundamentales del intercambio generalizado. Así, por ejemplo, el vocabulario de parentesco ofrece varios ejemplos de apelaciones consecutivas:

> hijo de la hermana del padre = hijo de la hermana; hijo del hermano de la esposa = hermano de la esposa; marido de la hermana del padre = marido de la hermana = = marido de la hija.

Se diferencian igualmente los dos tipos de primos cruzados. Y sin embargo, el matrimonio es permitido únicamente con la prima patrilateral y excluido con la prima matrilateral, lo cual debería implicar una terminología alternativa, y no consecutiva como precisamente ocurre. Al mismo tiempo, varías identificaciones terminológicas de individuos pertenecientes a mitades diferentes (madre, hija de la hermana de la madre; hermano y hermana, hijos del hermano de la madre; hijos de la hermana del padre, hijos del hermano, etcétera) sugieren que la división en mitades no representa el aspecto más esencial de la estructura social. Así, pues, inclusive un examen superficial del vocabulario de parentesco y de las reglas matrimoniales inspira las comprobaciones siguientes: ni el vocabulario ni las reglas de matrimonio coinciden con una organización dualista exogámica. Y el vocabulario por una parte y las reglas matrimoniales por la otra remiten a dos formas mutuamente excluyentes, incompatibles ambas con la organización dualista.

Se pueden hallar, por el contrario, índices que sugieren un matrimonio matrilateral, en contradicción con la única forma atestiguada, la forma patrilateral. Ellos son: 1) el matrimonio plural con una mujer y su hija de otro lecho, forma de poliginia asociada habitualmente al matrimonio matrilateral con filiación matrilineal (aunque la filiación es en realidad patrilineal); 2) la presencia de dos términos recíprocos entre aliados, *aimapli e izakmu,* lo cual permite pensar que los aliados mantienen entre sí una relación siempre unívoca («maridos de hermanas» o «hermanos de esposas», pero no ambas cosas simultáneamente y a un mismo tiempo); 3) finalmente y sobre todo, existe el papel del tío materno de la novia, anormal en un sistema de mitades.

La organización dualista se caracteriza por una reciprocidad de servicios entre las mitades, que están asociadas y a la vez se oponen. Esta reciprocidad se expresa en un conjunto de relaciones particulares entre el sobrino y su tío materno, quienes, sea cual fuere el modo de filiación, pertenecen a dos mitades diferentes. Ahora bien, entre los sherente, estas relaciones —limitadas en su forma clásica a la relación especial de los narkwa— parecen trasladadas a la relación entre el marido o la novia, por un lado, y el tío materno de la novia, por otro. Detengámonos un instante en este punto.

El tío materno de la novia tiene las siguientes funciones; organiza y lleva a cabo la abducción de la novia como preliminar del matrimonio; recupera a su sobrina en caso de divorcio y la protege contra su marido; obliga al cuñado a casarse con ella en caso de muerte del marido; en solidaridad con el marido, venga a su sobrina violada, etcétera. En otros términos él es, junto con el marido de su sobrina —y si es necesario en su contra— el protector de ésta. Ahora bien, si el sistema de las mitades tuviera verdaderamente un valor funcional, el tío materno de la novia sería un «padre» clasificatorio

del novio, lo cual haría absolutamente ininteligible su papel de abductor (y de protector, hostil al marido, de la mujer de uno de sus «hijos»). Es necesario, pues, que haya siempre tres líneas distintas por lo menos: la de Ego, la de la mujer de Ego y la de la madre de la mujer de Ego, lo cual es incompatible con un sistema puro de mitades.

Los servicios recíprocos tienen lugar con frecuencia, en cambio, entre miembros de la misma mitad: en ocasión de la imposición de los nombres femeninos, los intercambios ceremoniales ocurren entre la mitad alterna de la de las hijas, y sus tíos maternos, que pertenecen a la mitad de los oficiantes; son los tíos paternos quienes tienen a su cargo la iniciación de los muchachos, a cuya mitad pertenecen; cuando se impone el nombre *wakedi* a dos muchachos, único privilegio de la asociación de mujeres, los tíos maternos de los muchachos acumulan piezas de caza, y se apoderan de ellas las mujeres de la mitad alterna, que es, pues, la misma mitad de los tíos en cuestión. En resumen, como si existiera una organización dualista, pero al revés. O más exactamente, el papel de las mitades se anula: en lugar de rendirse mutuamente servicio, los servicios se ofrecen en el seno de la misma mitad, *a propósito de* una actividad particular de la otra. Hay, pues, siempre tres participantes, y no dos.

En estas condiciones es significativo encontrar, en el plano de las asociaciones, una estructura formal que corresponde exactamente a una ley de intercambio generalizado. Las cuatro asociaciones masculinas están organizadas en circuito. Cuando un hombre cambia de asociación, debe hacerlo en un orden prescrito e inmutable. Este orden es el mismo que preside la transferencia de los nombres femeninos, privilegio de las asociaciones masculinas. Este orden, en fin,

krara ⟶ *krieriekmũ* ⟶ *akemhã* ⟶ *annôrowa* ⟶ *(krara)*

es el mismo —pero invertido— de la génesis mítica de las asociaciones y de la transferencia, de una asociación a otra, de la tarea de celebrar el ceremonial *Padi.*

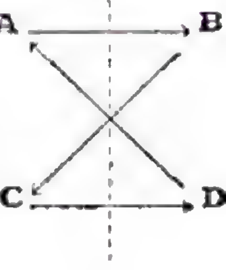


Figura 4.

Cuando pasamos al mito, se nos tiene reservada una nueva sorpresa. El mito, en efecto, presenta las asociaciones como *clases de edad* engendradas en un orden sucesivo (de la más joven a la más vieja). Ahora bien, para la manufactura de las máscaras, las cuatro asociaciones se agrupan por pares unidos entre sí por una reciprocidad de servicios, como si formaran mitades, y estos pares no asocian clases consecutivas, sino alternadas, corno si estas mitades consistieran cada una en dos clases matrimoniales con

intercambio generalizado (véase la fig. 4). Volvemos a encontrar este mismo orden en las reglas de celebración de la fiesta de los muertos ilustres o *aikmâ.*

De esta argumentación —cuyas articulaciones esenciales es lo único que hemos podido poner de relieve aquí— convendrá retener los siguientes puntos:

1. Las mitades exogámicas, las asociaciones y las clases de edad no son compartimientos estancos. Las asociaciones funcionan como si fueran clases matrimoniales y satisfacen, mejor que las mitades, las exigencias de las reglas de matrimonio y de la terminología de parentesco; en el plano del mito, aparecen como clases de edad y en la vida ceremonial se agrupan en un sistema teórico de mitades. Tan sólo los clanes parecen extraños y como indiferentes a este conjunto orgánico. Es como si las mitades, las asociaciones y las clases de edad fueran traducciones torpes y fragmentarias de una realidad subyacente.

2. La única evolución histórica que permitiría dar cuenta de estos caracteres contradictorios sería la siguiente:

a) originalmente, tres líneas patrilineales y patrilocales con intercambio generalizado (matrimonio con la hija del hermano de la madre);
b) introducción de mitades matrilineales, que imponen:
c) la constitución de una cuarta línea patrilocal (el cuarto clan de cada mitad actual o «tribu capturada», el mito de origen de las asociaciones afirma igualmente que éstas eran primitivamente tres);
d) el surgimiento de un conflicto entre la regla (matrilineal) de filiación y la regla (patrilocal) de residencia, que tiene como consecuencia:
e) la conversión de las mitades a la filiación patrilineal, junto con:
f) la pérdida concomitante del papel funcional de las líneas, que se transforman en asociaciones por obra del fenómeno de la «resistencia masculina» aparecido con la introducción de las mitades bajo su forma matrilineal primitiva.

Consideraremos más rápidamente los otros ejemplos, entre los cuales se destaca, en primer lugar, el de los bororo. Antes que nada conviene señalar la simetría notable que existe entre las instituciones sherente y las bororo. Ambas tribus tienen aldeas circulares divididas en mitades exogámicas, cada una de las cuales cuenta cuatro clanes y una casa de los hombres en el centro. Este paralelismo se prolonga, no obstante la oposición de los términos, debido a que una sociedad es patrilineal y la otra matrilineal: la casa de los hombres bororo está abierta a los hombres casados, mientras que la de los sherente está reservada a los solteros; es un lugar de promiscuidad

sexual entre los bororo, y en cambio la castidad es allí imperativa entre los sherente; los solteros bororo arrastran hasta ella por la violencia a muchachas o mujeres, con las cuales tienen relaciones extraconyugales, mientras que las muchachas sherente entran allí con el solo objeto de capturar a los mandos. La comparación está, pues, justificada.

Trabajos recientes han aportado nuevas informaciones sobre el sistema de parentesco y la organización social. En cuanto al primero, los ricos documentos publicados por el P. Albisetti muestran que, si bien se produce la dicotomía entre parientes «cruzados» y «paralelos» (como cabe esperar en un sistema de mitades exogámicas), ella no reproduce, sin embargo, la división en mitades, sino que se cruza con ésta: se encuentran términos idénticos en ambas mitades. Para limitarnos a algunos ejemplos notables, Ego identifica a los hijos de su hermano y los de su hermana, que pertenecen, sin embargo, a mitades diferentes, y si bien en la generación de los nietos encontramos la dicotomía fácilmente previsible entre «hijos e hijas» (términos reservados teóricamente a los nietos de la mitad a la que no pertenece Ego), por una parte, y «yernos y nueras» (términos reservados teóricamente a los nietos de la mitad de Ego), por otra, la distribución efectiva de los términos no corresponde a la división en mitades. Es sabido que en otras tribus, por ejemplo entre los mikow de California, semejantes anomalías son precisamente el índice de la presencia de agrupamientos diferentes de las mitades y más importantes que éstas. Por otro lado, se observan en el sistema bororo identificaciones dignas de atención tales como:

hijo del hijo del hermano de la madre, llamado: marido de la hija, nieto; hija de la hija de la hermana del padre, llamada: madre de la esposa, abuela;

y sobre todo:

hijo del hermano de la madre de la madre, hijo del hijo del hermano de la madre de la madre de la madre, llamados: hijos;

identificaciones que evocan inmediatamente estructuras de parentesco del tipo Bank-Ambrym-Pentecostés, comparación confirmada por la posibilidad del casamiento con la hija de la hija del hermano de la madre, existente en ambos casos.[4]

En el campo de la organización social, el P. Albisetti precisa que cada mitad matrilineal comprende siempre cuatro clanes, y que el matrimonio no solamente es preferencial entre ciertos clanes, sino

4. No obstante, entre los bororo el matrimonio sigue siendo posible con la hija del hermano de la madre, lo que indica que la comparación no se debe llevar demasiado lejos.

que además debe unir entre ellos a ciertas secciones privilegiadas de cada clan. En efecto, cada clan estaría dividido en tres secciones, matrilineales como el clan: superior, media e inferior. Dados dos clanes ligados por una preferencia matrimonial, el matrimonio puede realizarse exclusivamente entre Superiores y Superiores, Medios y Medios, Inferiores e Inferiores. Si esta descripción fuera exacta (y las informaciones de los padres salesianos se han revelado siempre dignas de confianza), el esquema clásico de las instituciones bororo, evidentemente, se desintegraría. Sean cuales fueren las preferencias matrimoniales que puedan unir entre sí a ciertos clanes, los clanes propiamente dichos perderían todo valor funcional (hemos hecho ya una comprobación análoga entre los sherente) y la sociedad bororo quedaría reducida a tres grupos endógamos; superior, medio e inferior, dividido cada uno en dos secciones exogámicas, sin que exista entre los tres grupos principales —que constituirían verdaderamente tres subsociedades— ningún vínculo de parentesco (fig. 5).

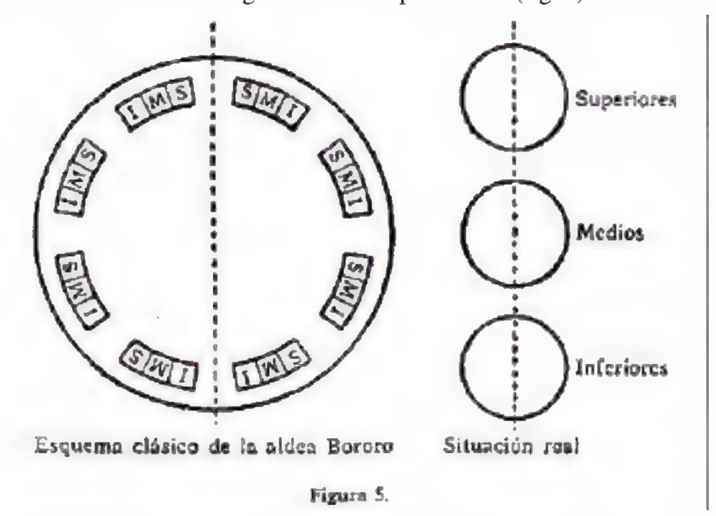


Figura 5.

Como la terminología de parentesco solamente puede ser sistematizada, al parecer, en función de tres líneas teóricas ulteriormente desdobladas en seis —padre de la esposa, madre, marido de la hija—, ligadas por un sistema de intercambio generalizado, nos vemos llevados a postular, como con los sherente, un sistema primitivo tripartito trastocado por la imposición de un dualismo sobreagregado.

Tratar a la sociedad bororo como una sociedad endógama resulta tan sorprendente, que cabría dudar de la sola posibilidad de considerar ese criterio si no fuera porque tres autores diferentes han extraído de los documentos de Nimuendaju, en forma independiente y a propósito de los apinayé, una conclusión análoga. Se sabe que las mitades apinayé no son exogámicas, y que el matrimonio es regulado por la división del grupo en cuatro *kiyé,* de acuerdo con la fórmula siguiente: un hombre A se casa con una mujer B, un hombre B con una mujer C, un hombre C con una mujer D, etcétera. Como los hijos varones pertenecen a la *kiyé* del padre y las hijas a la de la madre, la división aparente en cuatro grupos exogámicos recubre una división real en cuatro grupos endógamos: hombres A y mujeres B, parientes entre sí; hombres B y mujeres C, parientes entre sí; hombres C y mujeres D, parientes entre sí y hombres D y mujeres A, parientes entre sí. No existe en cambio, ninguna relación de parentesco entre los hombres y las mujeres agrupados en cada *kiyé.*[5] Esta es exactamente la situación que hemos descrito para los bororo sobre la base de las informaciones disponibles en la actualidad, con la única diferencia de que los grupos endógamos serían tres para los bororo en lugar de cuatro. Hay indicios que sugieren una situación del mismo tipo entre los tapirapé. En estas condiciones, cabe preguntarse si la regla del matrimonio apinayé, que prohibe las uniones entre primos, y los privilegios endógamos de ciertos clanes bororo (que pueden contraer matrimonio a pesar de pertenecer a la misma mitad), no intentan por igual impedir, con medios opuestos, la escisión del grupo: ya sea con excepciones incestuosas, ya mediante matrimonios contrarios a la regla, pero que la distancia del grado hace más difícil descubrir.

Es lamentable que las lagunas y oscuridades de la obra de Nimuendaju sobre los timbirá orientales no permitan llevar tan lejos el análisis. De cualquier manera, no puede dudarse de que, aquí también, nos encontramos ante los mismos elementos de un complejo común a toda el área cultural. Los timbirá poseen una terminología sistemáticamente consecutiva, en la cual:

> hijo de la hermana del padre = padre; hija de la hermana del padre = hermana del padre; hijo del hermano de la madre = hijo del hermano; hija de la hija = hija de la hermana.

Y la prohibición del matrimonio entre primos cruzados (como ocurre entre los apinayé), no obstante la existencia de las mitades exogámicas; el papel del tío materno de la novia, protector de su

5. Un trabajo reciente de Roberto da Matta («Uma Breve Reconsideração da morphologia social apinayé», *Verhandlungen des XXXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses,* vol, III, Munich, 1971), contesta, en base a un trabajo sobre el terreno, el análisis propuesto por Nimuendaju acerca del mecanismo de los *kiyé* e incluso su realidad. La cuestión deberá, pues, ser retomada cuando todos los materiales recogidos por Da Matta hayan sido publicados (1974).

sobrina contra su marido, situación ya encontrada entre los sherente; el ciclo rotativo de las clases de edad, análogo al de las asociaciones sherente y al de las clases matrimoniales apinayé; en fin, el reagrupamiento por pares de los grupos alternos en las competencias deportivas, como las asociaciones sherente en sus funciones ceremoniales; todo esto permite afirmar que los problemas planteados no pueden ser muy diferentes.

De esta exposición se desprenden tres conclusiones, cuyo carácter esquemático el lector sabrá disculpar:

1. El estudio de la organización social de las poblaciones del Brasil central y oriental debe ser corregido enteramente sobre el terreno. Ante todo porque el funcionamiento real de estas sociedades es muy diferente de su apariencia superficial, la única percibida hasta el presente; en segundo lugar y sobre todo, porque este estudio debe ser realizado sobre una base comparativa. No cabe duda de que los bororo, los canella, los apinayé y los sherente han sistematizado, cada grupo a su manera, instituciones reales que son a la vez muy semejantes y más simples que su formulación explícita. Es más: los diversos tipos de agrupamientos que se encuentran en estas sociedades —tres formas de organización dualista, clanes, subclanes, clases de edad, asociaciones, etcétera— no representan, como en Australia, otras tantas formaciones dotadas de un valor funcional, sino más bien una serie de traducciones, cada una parcial e incompleta, de una misma estructura subyacente, que reproducen en varios ejemplares sin conseguir nunca expresar ni agotar su realidad.

2. Los etnógrafos deben habituarse en el campo a concebir sus investigaciones bajo dos aspectos diferentes. Están siempre expuestos a confundir las teorías de los indígenas sobre su organización social (y la forma superficial dada a estas instituciones para encuadrarlas en la teoría) con el funcionamiento real de la sociedad. Entre aquéllas y éste puede haber una diferencia tan grande como la existente entre la física de Epicuro o de Descartes, por ejemplo, y los conocimientos extraídos del desarrollo de la física contemporánea. Las representaciones sociológicas de los indígenas no son sólo una parte o un reflejo de su organización social; pueden contradecirla completamente o ignorar ciertos elementos, como ocurre en las sociedades más avanzadas.

3. Se ha visto que, a este respecto, las representaciones indígenas del Brasil central y el oriental y el lenguaje institucional en el que se expresan, constituyen un esfuerzo desesperado por colocar en primer plano un tipo de estructura —mitades o clases exogámicos— cuyo papel real es muy secundario, cuando no enteramente ilusorio. Tras el dualismo y la simetría aparente de la estructura social, se adivina una organización más fundamental que es tripartita y asimétrica.[6]

La exigencia de una formulación dualista impone al funcionamiento armonioso de dicha organización dficultades que son tal vez insuperables. ¿Por qué sociedades que poseen un fuerte coeficiente de endogamia tienen una necesidad tan imperiosa de mistificarse a sí mismas y de concebirse como reguladas por instituciones exogámicas de una forma clásica, forma de la cual no tienen ningún conocimiento directo? Este problema, cuya solución hemos buscado en otra parte, pertenece a la antropología general. Que se plantee a propósito de una discusión tan técnica como la presente y de un área geográfica tan limitada como la considerada aquí, es una buena demostración, en todo caso, de la tendencia actual de los estudios etnológicos, y señala que en adelante, en el dominio de las ciencias sociales, la teoría y la experiencia están ligadas indisolublemente.

6. Esta organización tripartita había sido ya señalada por A. Metraux entre los aweikoma, pero discutida debido a que sería «única en el Brasil». Para la bibliografía utilizada en este capítulo, el lector consultará el volumen del cual ha sido extraído o bien la lista incluida al fin del presente libro.

CAPITULO 8

¿EXISTEN LAS ORGANIZACIONES DUALISTAS?[1]

El sabio al que rendimos homenaje ha repartido su atención entre América e Indonesia. Tal vez este acercamiento ha favorecido la audacia y la fecundidad de los puntos de vista teóricos del profesor J. P. B. de Josselin de Jong; porque el camino que él de ese modo ha trazado me parece rico en promesas para la teoría etnológica. Esta encuentra una dificultad para establecer y circunscribir su fundamento comparativo: o bien los datos que el estudioso se propone cotejar son tan vecinos —geográfica e históricamente— que jamás se tiene la certeza de hallarse ante varios fenómenos y no ante uno solo, superficialmente diversificado, o bien los datos son demasiado heterogéneos y la confrontación resulta ilegítima, debido a que se realiza entre cosas que no son comparables entre sí.

América e Indonesia ofrecen el medio de escapar a este dilema; el etnólogo que se interesa en las creencias e instituciones de estas regiones del mundo se siente invadido por la convicción intuitiva de que los hechos son en este caso de la misma naturaleza. Algunos han querido buscar un sustrato común, con el fin de dar cuenta de este parentesco. No voy a discutir aquí sus hipótesis, tentadoras pero arriesgadas. Desde el punto de vista en que me coloco, podría igualmente tratarse de una semejanza estructural entre sociedades que habrían hecho elecciones muy próximas dentro de la serie de posibilidades institucionales, cuya gama indudablemente no es ilimitada. Que la analogía se explique por una comunidad de origen o bien que resulte de una semejanza accidental entre los principios estcucturales que regulan, en una y otra región, la organización social y las creencias religiosas, el hecho es que la afinidad subsiste. Y pienso que no hay mejor modo de honrar al profesor J. P. B. de Josselin de Jong que seguir la sugerencia implicada en su obra, y mostrar cómo un análisis comparativo de ciertas formas institucionales puede aclarar un problema fundamental de la vida de las sociedades.

1. Publicado con igual título en *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Voikenkunde,* Deel 112, 2.° ed., 1956, págs, 99-128 (volumen de homenaje al profesor J. P. B. de Josselin de Jong).

Es conocida, en efecto, la extraordinaria dispersión de la organización conocida generalmente con el nombre de sistema dualista. Me propongo aquí consagrar a ella algunas reflexiones, con ayuda de ejemplos americanos e indonesios.

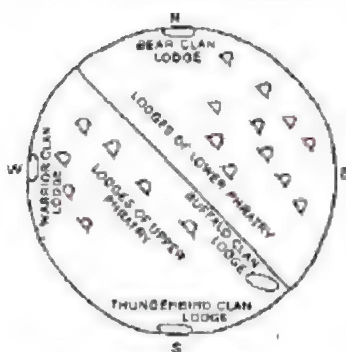


Figura 6. Plano de una aldea winnébago según los informadores de la mitad superior (según P. Radin).

Una observación de Paul Radin, en su clásica monografía consagrada a una tribu de los grandes lagos americanos, los winnébago, me servirá como punto de partida.[2]

Es sabido que los winnébago estaban antiguamente divididos en dos mitades, llamadas respectivamente *wangereg* o «los de arriba» y *manegi* o «los que están sobre la tierra» (de aquí en adelante diremos, para mayor comodidad, «los de abajo»). Estas mitades eran exogámicas y definían también deberes y derechos recíprocos, debiendo cada una celebrar los funerales de un miembro de la mitad opuesta.

Cuando examina la influencia de la división en mitades sobre la estructura de la aldea, Radin observa un curioso desacuerdo entre los ancianos, que le sirven de informantes. En su mayoría, describen una aldea de plano circular, cuyas dos mitades están separadas por un diámetro teórico N-O / S-E (fig. 6). Algunos, sin embargo, niegan enérgicamente esta distribución de la aldea y reproducen otra, donde las chozas de los jefes de las mitades se encuentran en el centro y no ya en la periferia (fig. 7). Parece, finalmente, según nuestro autor, que la primera disposición ha sido siempre descrita por informantes de la mitad de arriba, y la segunda por informantes de la mitad de abajo *(loc. cit.,* pág. 188).

Así, pues, para algunos indígenas, la aldea tenía forma circular y las chozas estaban distribuidas en toda la extensión del círculo dividido en dos mitades. Para los otros, se trataba igualmente de una aldea circular dividida en dos partes, pero con dos diferencias capitales: en lugar de un diámetro que determina dos semicírculos, un círculo pequeño inscripto en uno mayor, y en lugar de una división propia de la aldea aglomerada, el círculo inscripto opone el conjunto de las chozas al terreno roturado, el cual a su vez se opone a la selva que rodea el conjunto.

2. Paul Radin, *The Winnebago Tribe,* 37 th. Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916), Washington, 1923.

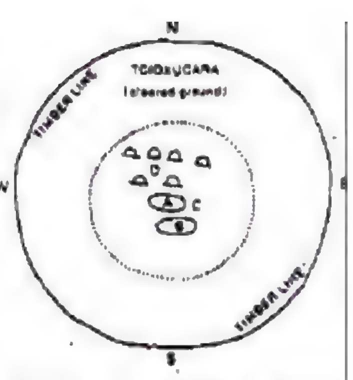


Figura 7. Plano de la aldea winnébago, según los informantes de la mitad inferior (*idem*).

Radin no insiste sobre este desacuerdo, se limita a lamentar la insuficiencia de sus informaciones, que no permiten decidir en favor de una u otra disposición. Quisiera mostrar aquí que no se trata necesariamente de una alternativa: las formas descritas no se refieren obligatoriamente a dos disposiciones distintas. Pueden corresponder también a dos modos de describir una organización demasiado compleja para formalizarla mediante un único modelo, de tal manera que, de acuerdo con su posición en la estructura social, los miembros de cada mitad tenderían a conceptualizarla ya de un modo, ya de otro. Porque aun en un tipo de estructura social simétrica (al menos en apariencia) como la organización dualista, la relación entre las mitades no es nunca estática, ni tan recíproca como podríamos inclinarnos a representarla.

El desacuerdo entre los informantes winnébago ofrece la particularidad de que ambas formas descritas corresponden a distribuciones reales. Conocemos aldeas que están efectivamente distribuidas (o que conciben su distribución ideal) conforme a uno u otro modelo. Para simplificar la exposición, llamaré en adelante *estructura diametral* a la disposición de la figura 6, y *estructura concéntrica,* a la de la figura 7.

No faltan ejemplos de estructura diametral. Se los encuentra ante todo en América del Norte donde, además de los winnébago, casi todos los sioux levantaban sus campamentos de esta manera. Para América del Sur, los trabajos de Curt Nimuendaju han establecido su frecuencia entre los ge, a los cuales hay que agregar sin duda, por razones geográficas, culturales y lingüísticas, a los bororo del Mato Grosso central, estudiados por los PP. Colbacchini y Albisetti y por el autor del presente artículo. Tal vez existía también en Tiahuanaco y en el Cuzco. Diversas regiones de la Melanesia ofrecen otros ejemplos.

En cuanto a la estructura concéntrica, el plano de la aldea de Omarakana en las islas Trobriand, publicado por Malinowski, presenta un caso particularmente notable. Detengámonos en él un instante (fig. 8); ciertamente no habrá mejor ocasión para deplorar la indiferencia de este autor por los problemas de morfología. Malinowski evoca con demasiada rapidez una estructura altamente significativa, cuyo análisis detenido habría resultado rico en enseñanzas. La

aldea de Omarakana está dispuesta en dos anillos concéntricos. En el centro, la plaza, «scene of the public and festive life» *(loc, cit.,* pág. 10)* y en torno de ella se distribuyen los graneros de ñame, de carácter sagrado y rodeados de toda clase de tabúes. Un camino circu-

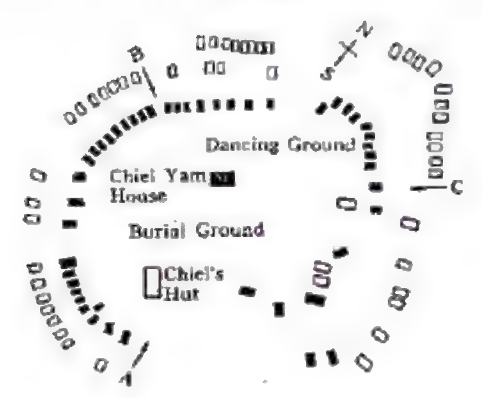


Figura 8. Plano de una aldea de Omarakana (según B. Malinowski).

lar rodea los graneros, bordeado por las chozas de las parejas casadas. Esta es, dice Malinowski, la parte profana de la aldea. Pero la oposición no es solamente entre *central* y *periférico* y entre *sagrado* y *profano*; se prolonga también en otros planos. En los graneros del círculo interior se *conserva* el alimento crudo; allí está prohibido cocinar: «The main distinction between the two rings is the taboo of cooking» *(loc. cit.,* pág. 71),** debido a que «cooking is inimical to yams»,*** solamente en los alrededores de las casas de familia del círculo exterior, el alimento puede ser *cocido y consumido.* Los graneros están mejor construidos y poseen más ornamentaciones que las viviendas. Sólo los *solteros* pueden establecerse en el círculo interior, mientras que las parejas casadas deben alojarse en la periferia. Observación dicho sea de paso que evoca inmediatamente un punto oscuro señalado por Radin a propósito de los winnébago: «It was customary for a young couple to set up their home at some distance from their village,[3] **** punto tanto más inquietante cuanto que en Omarakana,

* «Escenario de la vida pública y las celebraciones.» [T.]
** «La principal distinción entre los dos anillos es el tabú de cocinar» [T.]
*** «El cocinar es enemigo del ñame,» [T.]
3. Paul Radin, «The Culture of the Winnebago: as Described by Themselves», *Special Publications of Bollingen Foundation,* n. 1, 1949. pág. 38, n. 13.
**** «Era habitual que una joven pareja estableciera su hogar a cierta distancia de la aldea.» [T.]

por otra parte, solamente el jefe puede establecer su residencia en el círculo interior, y los informantes winnébago partidarios de la estructura concéntrica describen una aldea reducida prácticamente a las chozas de los principales jefes; ¿dónde habitan, pues, los demás? Los dos anillos concéntricos de Omarakana, en fin, se oponen en cuanto al sexo: «Without over-labouring the point, the central place might be called the male portion of the village and the street that of the women.»[4]* Ahora bien, Malinowski subraya en repetidas oportunidades que los graneros y las casas de los solteros pueden ser considerados como partes o extensiones de la plaza sagrada, mientras que las chozas familiares mantienen una relación análoga con el camino circular.

Tenemos, pues, en las islas Trobriand, un sistema complejo de oposiciones entre sagrado y profano, crudo y cocido, celibato y matrimonio, macho y hembra, central y periférico. El papel adjudicado entre los regalos de matrimonio al alimento crudo y al alimento cocido —diferenciados a su turno en macho y hembra a través de todo el Pacífico— confirmaría, si fuera aún necesario, la importancia social y la difusión geográfica de las concepciones subyacentes.

Sin emprender una comparación tan vasta, nos limitaremos a observar las analogías entre la estructura de la aldea trobriandesa y ciertos fenómenos indonesios. La oposición entre central y periférico —interno y externo— trae inmediatamente a la memoria la organización de los baduj de la zona occidental de Java, distribuidos en baduj internos, considerados como superiores y sagrados, y baduj externos, inferiores y profanos.[5] Tal vez, como lo ha sugerido J. M. van der Kroef,[6] debamos comparar esta oposición con aquella entre «dadores» y «tomadores» de mujeres, en los sistemas de matrimonio asimétrico del sudeste de Asia, donde los primeros son superiores a los segundos desde el doble punto de vista del prestigio social y del poder mágico, lo cual nos llevaría, tal vez aún más lejos, hasta la distinción china entre las parentelas *t'ang* y *piao.* El considerar que los baduj constituyen un caso de transición entre sistema ternario y sistema binario podría también remitirnos nuevamente a Omarakana, donde tenemos simultáneamente una distinción entre *dos* círculos de la aldea segmentados en *tres* sectores, atribuidos respectivamente al clan matrilineal del jefe, a las esposas del jefe (es decir, a los representantes de los clanes aliados) y, por último, a la gente común, subdivididas

4. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* Nueva York-Londres, 1929, vol. I, pág. 10; véase también *Coral Gardens and their Magic,* Londres, 1935, vol. I, pág, 32,
* «Sin exagerar la cuestión, el lugar central podría ser llamado la zona masculina de la aldea, y la calle la zona de las mujeres.» [T.]
5. N. J. C. Geise, *Badujs en Moslims,* Leiden, 1952.
6. Justus N. van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society», *American Anthropologist,* n.s., vol. LVI, n. 5, pág. 1, 1954.

a su turno en propietarios secundarios de la aldea y extranjeros no propietarios. Sea como fuere, no se debe olvidar que la estructura dualista de los baduj no funciona actualmente en el nivel de la aldea, sino que define las relaciones entre territorios que comprenden cada uno numerosas aldeas, lo cual puede inspirar una gran reserva. Con todo, P. B. de Josselin de Jong ha podido legítimamente generalizar, en otro nivel, las observaciones relativas a los baduj. Subraya que la oposición característica de los baduj evoca otras, en Java y Sumatra: la oposición entre «parientes del postor» y «parientes del contrapostor» (esta última típicamente «china»), que él compara a la oposición entre *aglomeración y distancias,* es decir, entre *kampung,* «built-up village area» y *bukit,* «outlying hill-district», de los minangkabau:[7] estructura concéntrica en consecuencia, pero que es el tema —en el nivel de la aldea— de un conflicto simulado entre los representantes de ambos grupos: «marinos» por un lado, «soldados» por el otro, dispuestos para la ocasión según una estructura diametral (este y oeste, respectivamente). El mismo autor plantea indirectamente la cuestión del vínculo entre ambos tipos de estructura, cuando observa: «It would be of even more interest to know whether the contrast of *kampung* and *bukit* coincided with that of Koto-Piliangand Bodi-Ejaniago» *(loc. cit.,* págs. 80-81); * dicho de otra manera, con la antigua división de los minangkabau en dos mitades, por él postulada.

Desde el punto de vista en que nos colocarnos en este capítulo, la distinción es aún más importante; está claro que la oposición entre aldea central y periferia corresponde aproximadamente a la estructura melanesia antes descrita; pero la analogía con la estructura concéntrica de la aldea winnébago es sorprendente, porque los informantes introducen espontáneamente en su descripción caracteres ecológicos que les sirven, como en Indonesia, para conceptualizar la oposición: aquí, entre el anillo periférico *tcioxucara,* terreno roturado (al que se opone la aldea construida, la cual a su vez se opone a la selva, que engloba el conjunto) (véase fig. 7). Se observará entonces con muy especial interés que P. E. de Josselin de Jong encuentra el mismo tipo de estructura entre los negri-sembilan de la península malaya, donde rige la oposición entre la Costa (superior) y el Interior (inferior), reforzada por una oposición —muy generalizada en el continente y las islas— entre los arrozales y palmares (es decir, los cultivos), por una parte, y las montañas y valles (es decir, las tierras vírgenes y no cultivadas).[8] El conjunto indochino conoce, por lo demás, divisiones del mismo tipo.

* * *

7. P. E. de Josselin de Jong, *Minangkabau. and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia,* Leiden, 1951, págs. 79-80 y 83-84.

* Sería aún más interesante saber si el contraste entre *kampung* y *bukit* coincidía con aquel entre Koto-Piliang y Bodi-Tjaniago.» [T.]

Todos los autores holandeses se han dedicado a subrayar los extraños contrastes que ponen en evidencia estos tipos tan complejos de organización social, para cuyo estudio Indonesia ofrece sin duda un campo privilegiado. De acuerdo con ellos, tratemos de esquematizarlos. Tenemos ante todo formas de dualismo en las cuales se ha querido a veces adivinar vestigios de una antigua organización en mitades. Es inútil entrar en este debate; el punto importante para nosotros es que este dualismo sea a su vez doble: ya se concibe, al parecer, como resultante de una dicotomía simétrica y equilibrada entre grupos sociales, aspectos del mundo físico y atributos morales o metafísicos —es decir (generalizando un tanto la noción propuesta más arriba), una estructura de tipo diametral— o bien, por el contrario, en una perspectiva concéntrica, con la diferencia, en este caso, de que los dos términos de la oposición son necesariamente desiguales, desde el punto de vista del prestigio social o religioso, o bien desde ambos puntos de vista al mismo tiempo.

Entiéndase bien que no se nos escapa que los elementos de una estructura diametral pueden también ser desiguales. Este es inclusive el caso más frecuente, puesto que encontramos, para denominarlos, expresiones tales como superior e inferior, primogénito y segundón, noble y plebeyo, fuerte y débil, etcétera. Pero para las estructuras diametrales estas desigualdades no siempre existen, y de todas maneras no derivan de su naturaleza, que está impregnada de reciprocidad. Como lo he señalado en otro lugar,[9] constituyen una especie de misterio, cuya interpretación es uno de los propósitos del presente estudio.

¿Cómo es posible que mitades sometidas a obligaciones recíprocas y con derechos simétricos, se encuentren al mismo tiempo jerarquizadas? En el caso de las estructuras concéntricas, la desigualdad se explica por sí misma, puesto que los dos elementos están ordenados, si cabe decirlo así, en relación a un misino término de referencia: el centro. Uno de los círculos está próximo a él, puesto que lo contiene, mientras que el otro está separado de él. Desde este primer punto de vista, se plantean entonces tres problemas: naturaleza de las estructuras diametrales; naturaleza de las estructuras concéntricas; y razón por la cual la mayoría de las primeras presenta un carácter de asimetría que aparentemente contradice su naturaleza y que las coloca, en consecuencia, a mitad de camino entre las pocas formas diametrales absolutamente simétricas y las estructuras concéntricas que son, ellas si, siempre asimétricas.

En segundo lugar, las estructuras dualistas indonesias —y sea cual fuere el aspecto, diametral o simétrico, que revistan— parecen coexis-

8. P. E. de Josselin de Jong, *loc. cit.,* págs. 139, 165, 167.

9. C. Lévi-Strauss, «Reciprocity and hierarchy», *American Anthropologist,* n.s., vol, XLVI, n. 2, 1944,

tir con estructuras formadas por un número impar de elementos: 3 el más frecuente, pero también 5, 7 y 9. ¿Qué relaciones unen a estos tipos, en apariencia irreductibles? El problema se plantea sobre todo a propósito de las reglas matrimoniales, porque existe incompatibilidad entre el matrimonio bilateral, que acompaña normalmente a los sistemas de mitades exogámicas, y el matrimonio unilateral, cuya frecuencia en Indonesia se ha visto confirmada reiteradamente a partir de los trabajos de van Wouden. En efecto, la distinción entre dos primos cruzados —hija de la hermana del padre e hija del hermano de la madre— implica un mínimo de tres grupos diferenciados, y es radicalmente imposible con dos grupos. En Amboine, sin embargo, parecen haber existido mitades conjugadas con un sistema de intercambios asimétricos; en Java, en Bali y en otras partes, se hallan vestigios de oposiciones de tipo dualista asociadas a otras que ponen en juego 5, 7 o 9 categorías. Ahora bien, si resulta imposible remitir las segundas a las primeras concebidas en términos de estructura diametral, el problema comporta una solución teórica a condición de pensar el dualismo bajo una forma concéntrica, puesto que el término suplementario se encuentra entonces ubicado en el centro, mientras que los otros se hallan dispuestos simétricamente en la periferia. Como lo ha notado muy bien el profesor J. P. B. de Josselin de Jong, todo sistema impar puede ser reducido a un sistema par si se lo trata bajo la forma de «una oposición del centro con los costados adyacentes». Existe, pues, un vínculo, al menos formal, entre el primer grupo de problemas y el segundo.

* * *

En los parágrafos precedentes he planteado, a partir de un ejemplo norteamericano, el problema de la tipología de las estructuras dualistas y de la dialéctica que las une. Esta primera etapa de la discusión se ha alimentado, por decirlo asi, con ejemplos melanesios e indonesios. Al iniciar la segunda etapa, quisiera mostrar que el problema puede al menos ser orientado hacia su solución, si se considera un nuevo ejemplo, tomado esta vez de una población sudamericana: los bororo.

Recordemos rápidamente la estructura de la aldea bororo (fig. 9). En el centro la casa de los hombres, morada de los solteros, lugar de reunión de los hombres casados y estrictamente prohibida a las mujeres. En torno, un vasto terreno circular no cultivado; en el medio, la plaza de la danza, adyacente a la casa de los hombres. Es un área de tierra apisonada, libre de vegetación y delimitada por estacas. Atravesando la maleza que cubre el resto, pequeños senderos conducen a las chozas familiares del contorno, distribuidas en círculo hasta el límite de la selva. Estas chozas son habitadas por parejas casadas y sus niños. La filiación es matrilineal, la residencia matrilocal. La oposición entre centro y periferia es también, entonces, una oposición entre hombres (propietarios de la casa colectiva) y mujeres, propietarias de las chozas familiares del contorno.

Estamos en presencia de una estructura concéntrica, plenamente consciente en el pensamiento indígena, donde la relación entre centro y periferia expresa dos oposiciones, la oposición entre *macho y hembra,* como lo acabamos de ver, y otra entre *sagrado y profano:* el conjunto central, formado por la casa de los hombres y la plaza de danza, sirve de teatro a la vida ceremonial mientras que la periferia está reservada para las actividades domésticas de las mujeres, excluidas por naturaleza de los misterios de la religión (así ocurre, por ejemplo, con la fabricación y manipulación de los rombos, que se realizan en la casa de los hombres y están prohibidas, bajo pena de muerte, a las miradas femeninas).

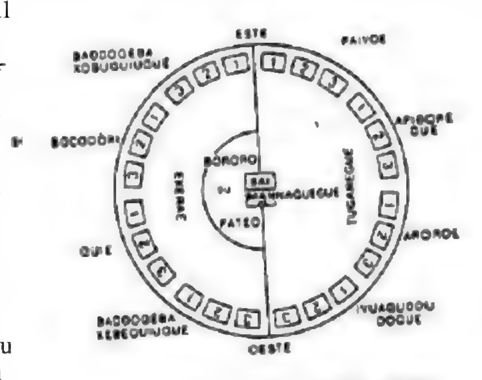


Figura 9. Plano de una aldea bororo (según P. C. Albisetti).

Y sin embargo, esta estructura concéntrica coexiste con otras varias, de tipo diametral. Ante todo la aldea bororo está dividida en dos mitades por un eje este-oeste, que reparte los ocho clanes de dos grupos de cuatro, ostensiblemente exogámicos. Este eje es cortado por otro, perpendicular en dirección norte-sur, que redistribuye los ocho clanes en otros dos grupos de cuatro, llamados respectivamente «de arriba» y «de abajo» o bien —cuando la aldea se encuentra a orillas de un río— «de aguas arriba» y «de aguas abajo».

Esta disposición compleja es impuesta no solamente a las aldeas permanentes, sino también a los campamentos improvisados para pasar la noche: en estos últimos, las mujeres y los niños se instalan en círculo en la periferia y siguiendo el orden de ubicación de los clanes, mientras los hombres jóvenes limpian de maleza un terreno central que hace las veces de casa de los hombres y de plaza de danza.[10]

Los indígenas del río Vermelho, por su parte, me explicaron, en 1936, que en la época en que las aldeas estaban más densamente pobladas que hoy, las chozas se hallaban dispuestas de la misma manera, pero en varios círculos concéntricos en lugar de uno solo.

10. P. A. Colbacchini y P. C. Albisetti, Os *bororos orientais*, São Paulo, 1942, pág. 35.

En el momento en que escribo estas líneas, tomo conocimiento de los descubrimientos arqueológicos de Poverty Point, en Luisiana, en el valle bajo del Mississippi.[11] Se me permitirá abrir un paréntesis con este motivo, porque la aldea hopewelliana descubierta, que data de los comienzos del primer milenio antes de nuestra era, presenta una curiosa semejanza con la aldea bororo tal como ésta pudo existir en el pasado. El plano es octogonal (piénsese en los 8 clanes bororo) y las viviendas están dispuestas en 6 rangos, de manera que el conjunto ofrecía la forma de 6 octógonos concéntricos. Dos ejes perpendiculares cortan la aldea, orientado uno en sentido E-0 y el otro N-S, y sus extremos están marcados por túmulos en forma de pájaro.[12] Dos de ellos han sido hallados en el norte y el oeste respectivamente, y los otros dos han sido sin duda destruidos por la erosión provocada por el rio Arkansas cuando desplazó su lecho. Si se observa que han sido localizados vestigios de incineración en los alrededores de uno de los túmulos (el del oeste), no se podrá dejar de evocar las dos «aldeas da los muertos» de los bororo, situadas respectivamente en los extremos este y oeste del eje de las mitades.

Nos hallamos, pues, en presencia de un tipo de estructura que en América se remonta a una gran antigüedad, hallándose estructuras análogas, en un pasado más reciente, en Bolivia y Perú y, más cerca aún de nosotros, en la estructura social de los sioux de América del Norte y de los ge o grupos emparentados, en América del Sur. Son éstas otras tantas razones para que ella atraiga nuestra atención.

* * *

La aldea bororo encierra, en fin, una tercera forma de dualismo, en este caso implícita y que hasta el presente ha pasado inadvertida. Para exponerla, debemos considerar ante todo un nuevo aspecto de la estructura social.

Hemos distinguido ya en la aldea una estructura concéntrica y dos estructuras diametrales. Estas diversas manifestaciones de dualismo dejan también lugar a una estructura triádica: en efecto, cada uno de los 8 clanes está dividido en tres clases, que yo llamaría: superior, media e inferior (*s, m* e *i*, en el esquema incluido más abajo). He mostrado en otro trabajo,[13] sobre la base de las observaciones del P. Albisetii,[14] que la regla según la cual un superior de una mitad se

11. James A. Ford, «The puzzle of Poverty point», *Natural History,* vol. LXIV, n. 9, Nueva York, noviembre 1955, pags, 466-472.

12. Los bororo creen en un ciclo de transmigraciones que concluye bajo la forma de un pájaro.

13. C. Lévi-Strauss, «Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental» (cap. 7 de este libro).

14. P. C. Albisetti, «Contribuçoes missionarias», *Public, da Sociedade brasileira. de Antropología e Etnologia,* Río de Janeiro, 1948, n. 2, pág. 8.

casa obligatoriamente con un superior de la otra, un medio con un medio y un inferior con un inferior, hacía que la sociedad bororo, aparentemente un sistema de exogamia dualista, fuera en realidad un sistema de endogamia triádica, puesto que nos hallamos en presencia de tres subsociedades, formada cada una por individuos sin relación de parentesco con los miembros de las otras dos: los superiores, los medios y los inferiores. En el mismo trabajo, finalmente, una comparación rápida de la sociedad bororo con la de los ge centrales y orientales (apinayé, sherente, timbirá) nos permitía postular para el conjunto una organización social del mismo tipo.

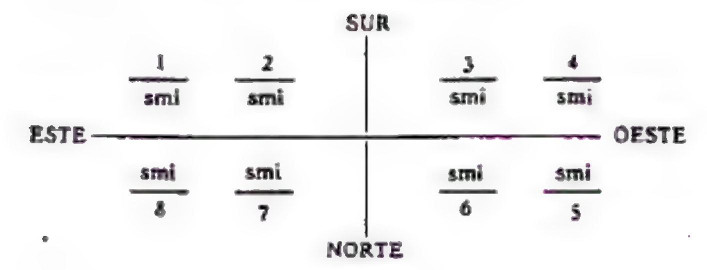
Si la exogamia bororo reviste el carácter de epifenómeno, no es sorprendente que, según los salesianos, opere una excepción a la regla de la exogamia de las mitades en favor de dos pares de clanes de una de ellas, que tendrían el privilegio de casarse entre si. Pero esto hace posible, al mismo tiempo, extraer una tercera forma de dualismo. Sean 1, 2, 3 y 4 los clanes de una mitad, y 5, 6, 7 y 8 los clanes de la otra mitad, tomados en el orden en que están espacialmente dispuestos en el círculo de la aldea. La regla de exogamia no se aplica, en provecho de 1 y 2 por una parte, y de 3 y 4 por la otra. Debemos distinguir, pues, 8 relaciones de vecindad, tales que 4 implican el matrimonio y 4 lo excluyen, y esta nueva formulación dualista de la ley de exogamia expresa la realidad y también la división aparente de las mitades:

Pares de clanes en relación de vecindad	*Alianza posible (+) o excluida (−)*
1,2	+
2,3	−
3,4	+
4,5	+
5,6	−
6,7	−
7,8	−
8,1	+

o sea, en total, 4 + y 4 —.

Planteado esto, se observará que la estructura de la aldea bororo presenta dos anomalías notables. La primera atañe a la disposición de los *s, m, i,* en las dos mitades pseudoexogámicas. Esta disposición es regular en el seno de cada mitad solamente, donde tenemos (según los salesianos) una sucesión de cabañas a razón de 3 por clan, en el orden: *s, m, i; s, m,* i..., etcétera. Pero el orden de sucesión de los *s, m, i,* en una mitad, está invertido en relación con el orden de sucesión en la otra mitad: en otros términos, la simetría de las clases respecto de las mitades es *especular,* y ambos semicírculos se unen

por dos *s* en un extremo y por dos *i* en el otro. Si no tomamos en cuenta la forma circular de la aldea, tenemos entonces:



En el esquema, las cifras de 1 a 8 representan los clanes; las letras s, *m, i,* las clases que componen cada clan; la horizontal este-oeste, el eje de las mitades pseudoexogámicas y la vertical norte-sur, el eje de las mitades de arriba y de abajo.

De esta notable disposición pareciera resultar que los indígenas no piensan su aldea corno un solo objeto analizable en dos partes —no obstante su forma circular—, sino más bien como dos objetos distintos y unidos.

Pasaremos ahora a la segunda anomalía. En cada mitad —1 a 4 y 5 a 8—, dos clanes ocupan una situación privilegiada en cuanto representan, en el plano social, a los dos grandes héroes culturales divinizados del panteón bororo: Bakororo e Itubore, guardianes del oeste y del este. En el esquema anterior, los clanes 1 y 7 personifican a Bakororo, y los clanes 4 y 6 a Itubore. Con 1 y 4, situados respectivamente al oeste y al este, no hay dificultad. ¿Pero por qué 7 y no 8? ¿Y por qué 6 y no 5? La primera respuesta que se nos ocurre es que los clanes que desempeñan dichas funciones deben estar también en contigüidad con uno de los dos ejes, este-oeste y norte-sur; 1 y 4 son contiguos al eje este-oeste, colocados en *ambos extremos* y *del mismo lado;* mientras que 6 y 7 son contiguos al eje norte-sur, colocados en *el mismo extremo* pero *en ambos lados.* Puesto que 1 y 7 son oeste y 4 y 6 este (por definición), no hay otro modo de satisfacer la condición de contigüidad.

Pero se nos permitirá señalar —con toda la prudencia que se impone en un análisis tan teórico de un problema empírico— que una sola hipótesis da cuenta de ambas anomalías. Bastaría admitir que, como los winnébago, los bororo piensan simultáneamente su estructura social en perspectiva diametral y en perspectiva concéntrica. Si una mitad o ambas se concibieran —habitual u ocasionalmente— como central una y periférica la otra, entonces la operación mental necesaria para pasar de dicha disposición ideal a la disposición concreta de la aldea, implicaría: 1) la apertura del círculo interior por el sur, y su desplazamiento hacia el norte; 2) la apertura del círculo exterior por el norte y su desplazamiento hacia el sur (fig. 10) Invirtiendo las direcciones, cada mitad podría pensarse a sí misma y pensar a la otra como central o periférica a voluntad; libertad que no es en modo algu-

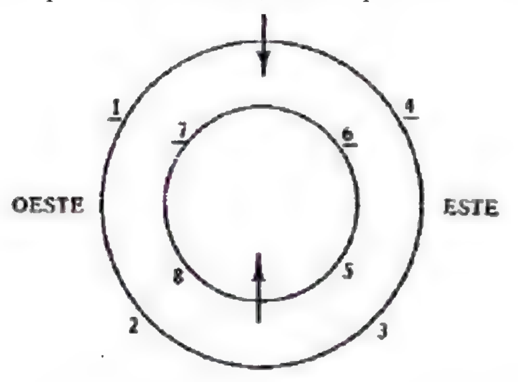


Figura 10. Pasaje de una estructura concéntrica a una estructura diametral.

no indiferente, puesto que la mitad cera es actualmente superior a la inversa. Por otra parte, tal vez no sería exacto decir que los cera son más sagrados que los tugare, pero cada mitad parece por lo menos mantener relaciones privilegiadas con un cierto tipo de sacralidad que podría denominarse, para simplificar, religiosa para los cera y mágica para los tugare.

* * *

Recapitulemos los principales rasgos de la sociedad bororo. Hemos delimitado tres, que consisten: 1) en varias formas de dualismo de tipo diametral, a) eje pseudoexogámico este-oeste; *b)* eje aparentemente no-funcional norte-sur; c) dicotomía exogámica de las relaciones de contigüidad entre clanes; 2) en varias formas de dualismo de tipo concéntrico (oposiciones entre macho-hembra; celibato-matrimonio; sagrado-profano; por último las estructuras diametrales pueden ser pensadas bajo forma concéntrica y a la inversa, fenómeno que aquí ha sido solamente inferido, pero cuya realización empírica verificaremos más adelante entre los timbirá orientales); 3) en una estructura triádica, que opera una redistribución de todos los clanes en tres clases endógamas (dividida cada una en dos mitades exogámicas, es decir, seis clases en total, así como se encontrarán, entre los timbirá, seis clases masculinas).

Una observación suplementaria permitirá destacar bien claramente

que nos hallamos en presencia de una complejidad inherente a las organizaciones dualistas, como lo hemos mostrado más arriba mediante ejemplos tomados cíe América del Norte, de Indonesia y de la Melanesia. Entre los bororo, el centro sagrado de la aldea se compone de tres partes: la casa de los hombres, una de cuyas mitades pertenece a los cera y la otra a los tugare, puesto que está cortada por el eje este-oeste (como lo atestiguan los nombres respectivos de las dos puertas opuestas), y el *bororo* o plaza de danza, en el costado oriental de la casa de los hombres, donde la unidad de la aldea se reconstituye. Ahora bien, ésta es, casi palabra por palabra, la descripción del templo balinés con sus dos patios internos y su patio externo, que simbolizan, los dos primeros una dicotomía general del universo y el tercero la mediación entre estos términos antagónicos.[15]

* * *

La organización social de los timbirá orientales comprende las formas siguientes: 1) dos mitades exogámicas y matrilineales, llamadas respectivamente del este y del oeste, sin que una tenga precedencia sobre la otra. Sin embargo, las reglas del matrimonio van más allá de una simple exogamia de mitades, porque todos los primos de primer grado son cónyuges prohibidos. 2) Clases patronímicas en número de 2 para las mujeres y de 3 X 2 = 6 para los hombres. Para los dos sexos, el llevar un determinado nombre entraña una distribución en dos grupos llamados *kamakra,* «los de la plaza (central) de la aldea» y *atukmakra,* «los del exterior». 3) Para los hombres, las clases patronímicas poseen una función suplementaria, que consiste en su distribución en 6 grupos «de la plaza», asociados de a 3 en dos mitades denominadas Este y Oeste, no exogámicas y diferentes por su composición de las mencionadas en 1). 4) Finalmente, 4 clases de edad, que se suceden de diez en diez años formando 4 secciones repartidas por pares de clases consecutivas en otro sistema de mitades (el cuarto), diferentes de las anteriores y llamadas también Este y Oeste.

Esta compleja organización exige algunas observaciones. Existen dos reglas de filiación. Hay una filiación matrilineal para las mitades exogámicas, al menos en principio, puesto que la regla subsidiaria (que prohibe el matrimonio entre primos del primer grado) puede ser interpretada, desde el punto de vista del análisis formal (porque nada garantiza que las cosas ocurran efectivamente así), como el resultado de la superposición de la filiación matrilineal explícita y una filiación patrilineal implícita; es decir, como un doble sistema de mitades. La segunda regla de filiación vale para las clases patronímicas. Los nombres se transmiten de hermana del padre a hija del hermano para

15. J. M, van der Kroef, *loc. cit.*, pág. 856, citando a Swellengrebel, *Kerken Tempel op Bali,* La Haya, 1948.

las mujeres, y de hermano de la madre a hijo de la hermana, para los hombres.

De los cuatro sistemas de mitades que han sido enumerados, tres son del tipo diametral (este y oeste) y uno del tipo concéntrico (plaza central y exterior). Este último sirve de modelo a una dicotomía más general:

kamakra	*atukmakra*
Este	Oeste
sol	luna
día	noche
estación seca	estación de las lluvias
fuego	leña
tierra	agua
rojo	negro

Desde un punto de vista funcional, *el* sistema 3) sólo desempeña un papel en las ceremonias de iniciación. El sistema 1) regula la exo gamia entendida en sentido amplio; los sistemas 2) y 4) definen dos equipos deportivos y de trabajo que operan, respectivamente, el primero durante la estación de las lluvias y el segundo durante la estación seca.

Para que la exposición sea completa deberíamos añadir un último grupo de mitades masculinas, que poseen una función puramente ceremonial limitada a ciertos festivales. Si bien las lagunas de la obra de Nimuendaju, de la cual han sido extraídas todas las indicaciones precedentes,[16] impiden una formalización completa del sis tema, resulta claro que en este laberinto de instituciones hallamos los rasgos esenciales sobre los cuales este estudio quiere llamar la atención, a saber: en primer lugar, la yuxtaposición de estructuras diametrales

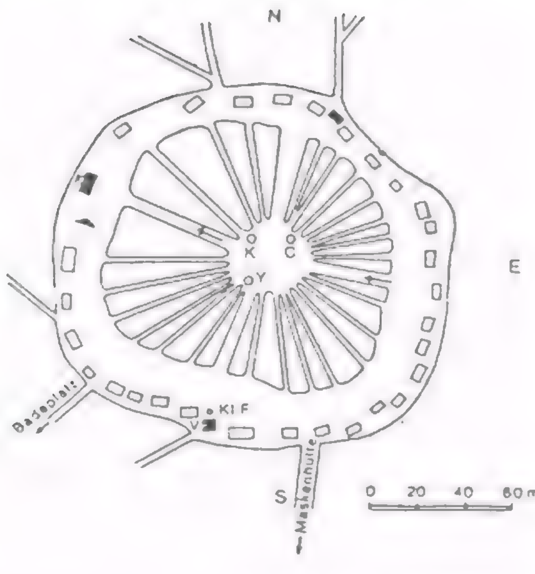


Figura 11. Plano de una aldea timbirá (según C. Nimuendaju).

16, C. Nimuendaju, *The Eastern Timbira,* University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XLI, 1946.

y de una estructura concéntrica, acompañada inclusive de una tentativa de traducción de un tipo a otro. En efecto, el Este es, a la vez. Este y Centro; el Oeste, a la vez, Oeste y Contorno. Por otra parte, si bien es verdad que la distribución entre centro y contorno vale tanto para las mujeres como para los hombres, estos últimos son los únicos capacitados para formar los seis grupos de la plaza. Los hogares de estos grupos de la plaza —en notable analogía con la Melanesia— no pueden servir para cocinar el alimento, mientras que las cocinas deben ser instaladas detrás de las chozas del contorno (en ciertas ceremonias, delante), y estas chozas son sin duda femeninas (fig. 11).[17]

Nuestro autor indica también que, durante la estación seca, la actividad ceremonial se desenvuelve en el *bulevar* (es decir, en el camino circular que bordea la fachada de las chozas del contorno), mientras que se la limita estrictamente a la plaza central durante la estación de las lluvias.[18]

En segundo lugar, todas estas formas binarias están combinadas, de dos maneras diferentes, con formas ternarias. Las mitades desempeñan una trinidad de funciones: el sistema 1) regula los matrimonios, los sistemas 2) y 4), los trabajos y recreaciones colectivos, según el ritmo de las estaciones:



Por otra parte, la tríada reaparece en el número de los grupos masculinos *de la plaza,* que son 6, 3 del Este y 3 del Oeste.

Llegamos entonces al corazón del problema: ¿qué vínculo existe entre estos tres tipos de representaciones: dualismo diametral, dualismo concéntrico, tríada? ¿Y cómo se explica que lo que se conoce generalmente como *organización dualista* se presente, en un gran número de casos (inclusive tal vez en todos los casos) como una mezcla inextricable de las tres fórmulas? Parece conveniente dividir el problema: relación entre dualismo y triadismo; relación entre las dos formas de dualismo propiamente dicho.

No tengo la intención de tratar aquí el primer problema, que nos llevaría muy lejos. Me bastará indicar en qué dirección deberá buscarse la solución. El principio fundamental de mi libro *Les structures élémentaires de la parenté*[19] consistía en una distinción entre dos ti-

17. C. Nimuendaju, *loc. cit.,* págs. 42-43.
18. *Loc. cit.,* pág. 92.
19. París, 1949.

pos de reciprocidad a los que di los nombres de intercambio restringido e intercambio generalizado, siendo el primero posible solamente entre grupos en número de dos o múltiplo de dos, y el segundo compatible con un número cualquiera de grupos. Esta distinción actualmente me parece ingenua, por hallarse todavía demasiado próxima a las clasificaciones indígenas. Desde un punto de vista lógico, es más razonable y a la vez más económico considerar el intercambio restringido como un caso particular del intercambio generalizado. Si las observaciones presentadas en este estudio llegan a ser confirmadas por otros casos, tal vez debamos llegar a la conclusión de que también este caso particular no se realiza jamás empíricamente en forma completa, sino únicamente como racionalización imperfecta de sistemas que permanecen siendo irreductibles a un dualismo, y bajo cuyas apariencias intentan vanamente representarse a sí mismos.

Si se nos concede este punto, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, resultará que el triadismo y el dualismo son indisociables, puesto que el segundo jamás es concebido como tal, sino solamente como límite del primero. Podremos entonces abordar el otro aspecto del problema, concerniente a la coexistencia de dos formas de dualismo, diametral y concéntrico. La respuesta se nos presenta al punto: el dualismo concéntrico es un mediador entre el dualismo diametral y el triadismo, y por su intermedio se realiza el paso de una a otra forma.

Tratemos de formular la representación geométrica más simple que pueda concebirse del dualismo diametral, tal como éste se halla realizado empíricamente en estructuras aldeanas como las que hemos ejemplificado. Bastará representar un plano de aldea sobre una recta. El dualismo diametral será representado por dos segmentos de recta situados uno en la prolongación del otro con una extremidad común.

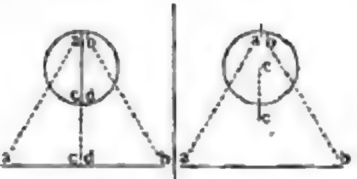


Figura 12. Representación sobre una recta de una estructura diametral (a la izquierda), y de una estructura concéntrica (a la derecha).

Pero las cosas cambian cuando queremos hacer lo mismo con el dualismo concéntrico: si bien es posible situar el círculo periférico sobre una recta (ahora continua y no ya formada por dos segmentos), el centro será extenor a esta recta, en la forma de un punto. En lugar de dos segmentos de recta, tendremos, pues, una recta y un punto, y como los elementos significativos de esta recta son los dos puntos de origen, la representación podrá ser analizada en tres polos (fig. 12).

Existe, pues, una profunda diferencia entre el dualismo diametral y el dualismo concéntrico: el primero es estático, es un dualismo que

no puede sobrepasarse a sí mismo; sus transformaciones no generan otra cosa que un dualismo semejante a aquel del cual se ha partido. Pero el dualismo concéntrico es dinámico, lleva en sí un triadismo implícito o, para decirlo con mayor exactitud, todo esfuerzo por pasar de la tríada asimétrica a la diada simétrica supone el dualismo concéntrico que es diádico como ésta, pero asimétrico como aquélla.

Otra observación revela con igual claridad la naturaleza ternaria del dualismo concéntrico: es un sistema que no se basta a sí mismo y que siempre debe hacer referencia a su medio ambiente. La oposición entre terreno trabajado (círculo central) y terreno sin cultivar (círculo periférico) exige un tercer término, maleza o selva —es decir, tierra virgen— que circunscribe el conjunto binario pero también lo prolonga, porque el terreno trabajado es al terreno no cultivado como éste es al terreno virgen. En un sistema diametral, por el contrario, el terreno virgen representa un elemento no pertinente; las mitades se definen una por oposición a otra, y la aparente simetría de su estructura crea la ilusión de un sistema cerrado.

En apoyo de esta demostración, que algunos considerarán sin duda excesivamente teórica, cabe aportar varias series de observaciones.

En primer término, entre los bororo ocurre como si, con relación al eje norte-sur, cada mitad empleara, inconscientemente, un tipo diferente de proyección. Los dos clanes cera, que representan a los dioses del Oeste y del Este, se encuentran efectivamente ubicados al oeste y al este de la aldea. Pero si los tugare, a su vez, pensaran en términos de estructura concéntrica, la proyección del círculo de la aldea sobre una recta, operada a partir del eje norte-sur, engendraría una recta paralela al eje este-oeste, y el origen de ambas debería corresponder, en consecuencia, al emplazamiento de los clanes 7 y 6, guardianes, respectivamente, del oeste y del este (puntos a y b de la fig. 12, a la derecha).

En segundo lugar, la representación de un sistema concéntrico en la forma de una oposición entre *un punto y una recta*[20] ilustra admirablemente bien una peculiaridad del dualismo (concéntrico y diametral) que se repite en un gran número de casos. Me refiero a la naturaleza heterogénea de ciertos símbolos que sirven para expresar la antítesis de las mitades. Dichos símbolos, sin duda, pueden ser heterogéneos: así, por ejemplo, la oposición entre verano e invierno, tierra y agua, tierra y cielo, alto y bajo, izquierda y derecha, rojo y negro (u otros colores), noble y plebeyo, fuerte y débil, primogénito y segundón,

20. Se me ha objetado que las estructuras de tipo «concéntrico» son representables por dos rectas y no por una recta y un punto. He creído poder adoptar decididamente la segunda representación, que es una simplificación de la primera, puesto que ya he mostrado cómo la disposición en círculos concéntricos es la realización empírica de una oposición más profunda entre centro y contorno. Aun cuando nos atuviésemos a la forma compleja, por lo demás, el carácter binario o ternario de cada sistema se revelaría inmediatamente.

etcétera. Pero se observa a veces una simbolización diferente, donde la oposición se realiza entre términos lógicamente heterogéneos: estabilidad y cambio, estado (o acto) y proceso; ser y devenir, sincronía y diacronía, simple y ambiguo, unívoco y equívoco; formas de oposición que, al parecer, pueden ser agrupadas bajo una sola, la oposición entre lo continuo y lo discontinuo.

Un ejemplo demasiado simple (lo es hasta el punto de no ajustarse a la definición precedente) servirá como primera aproximación: el de los winnébago, ya citados, donde el dualismo diametral aparente «de arriba» y «de abajo» recubre imperfectamente un sistema de tres polos; lo alto puede ser representado por un polo —el cielo—, mientras que lo bajo exige dos: la tierra y el agua.



También a menudo la oposición entre las mitades expresa una dialéctica más sutil. Entre los mismos winnébago, por ejemplo, los papeles otorgados a las dos mitades: guerra y policía, para los de abajo; paz y mediación, para los de arriba. Es decir, a la intención constante que define a los segundos corresponde, para los primeros, una función ambivalente que es en cierto sentido de protección, pero en otro sentido de coerción.[21] En otros casos, ambas mitades se reparten: una, la creación del mundo; la otra, su conservación, operaciones que no son del mismo tipo, puesto que una se sitúa en un momento determinado de la duración, mientras que la otra es coextensiva a la duración. La oposición —que hemos señalado en Melanesia y en América del Sur— entre alimento cocido y alimento crudo (como también, por lo demás, aquella otra, siempre paralela, entre matrimonio y celibato) implica una asimetría del mismo tipo entre estado y proceso, estabilidad y cambio, identidad y transformación. Vemos, pues, que las antitesis que sirven para expresar el dualismo pertenecen a dos categorías diferentes: unas son verdaderamente simétricas, las otras son falsamente simétricas; estas últimas no son otra cosa que tríadas disimuladas bajo forma de diadas, gracias al subterfugio lógico que consiste en tratar

21. Esta oposición entre dos términos, unívoco uno y equívoco otro, se encuentra a cada paso en el ritual pawnee. Véase nuestro estudio: «Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nort et sud-américaines», en *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Serie Oriéntale, Roma, 1957.

como dos términos homólogos un conjunto formado en realidad por un polo y un eje, que no son objetos de la misma naturaleza.

* * *

Tenemos aún que recorrer la última etapa de la demostración. Una vez que el investigador se decide a tratar como sistemas ternarios esas formas de organización social habitualmente descritas como binarias, sus anomalías se desvanecen y es posible referirlas todas a un mismo tipo de formalización. De los diversos ejemplos discutidos en este capítulo, retendremos solamente tres. Nuestras informaciones sobre las reglas matrimoniales de los timbirá y sobre la manera en que ellas se integran en una estructura social particularmente compleja, son demasiado fragmentarias y equívocas para permitir una formalización. Los casos de los wínnébago y los bororo son más claros; agregaremos a éstos un modelo indonesio. Falta todavía precisar que, a menudo, las estructuras sociales indonesias no han sido observadas sino más bien reconstruidas, debido al estado de descomposición en que se encontraban cuando fue posible estudiarlas. La asociación entre un sistema matrimonial asimétrico (de tipo preferencial, con la hija del hermano de la madre) y una organización dualista, parece haber sido muy frecuente en Indonesia; la representaremos aquí en forma de un modelo simplificado que comprende dos mitades y tres clases matrimoniales, entendiendo que la cifra 3 no corresponde necesariamente a un dato empírico, sino que representa una cifra cualquiera distinta de 2: en este último caso, en efecto, el matrimonio sería simétrico, y escaparía de las condiciones enunciadas en la hipótesis.

Admitido esto, nuestros tres modelos —winnébago, indonesio y bororo— son formalizables en los tres diagramas incluidos más abajo, que pertenecen a la misma familia; cada uno ilustra todas las propiedades del sistema correspondiente. Los tres diagramas tienen una estructura idéntica, a saber: 1) un grupo de tres círculos menores; 2) un triscele; 3) un círculo mayor. Pero la función de estos tres elementos no es la misma en cada uno. Lo examinaremos, pues, sucesivamente.

La aldea winnébago comprende 12 clanes repartidos en 3 grupos, a razón de 2 grupos de 4 (respectivamente «tierra» y «agua») para la mitad de abajo, y de un grupo de 4 («cielo») para la mitad de arriba. El triscele representa las posibilidades de matrimonio de acuerdo con la regla de exogamia de las mitades. El círculo grande, que coincide con el perímetro de la aldea, engloba el conjunto y determina una unidad residencial (fig. 13).

El modelo indonesio es más complejo. No se trata ya de clanes agrupados, sino de clases matrimoniales no-residenciales, es decir, de grupos cuyos miembros pueden hallarse dispersos en varias aldeas. La regla matrimonial entre estas clases es del tipo siguiente: un hombre A se casa con una mujer B; un hombre B con una mujer C; un

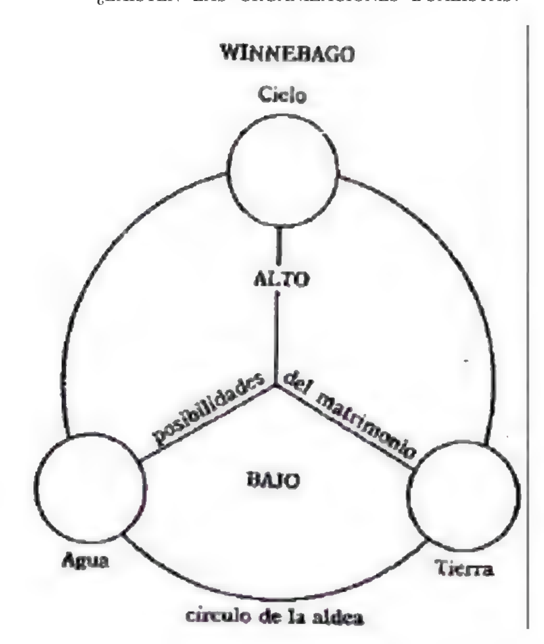


Figura 13. Esquema de la estructura social winnébago.

hombre C con una mujer A, lo cual implica: 1) una dicotomía de los sexos dentro de cada clase (el hermano y la hermana tienen distinto destino matrimonial); en el diagrama, el triscele que divide cada clase en dos grupos —hombres de un lado, mujeres del otro—, señala esta función dicotómica; 2) en un sistema de estas características, la residencia no es significativa y el círculo grande desempeña, pues, otra función, que consiste en traducir las posibilidades de matrimonio entre hombres de una clase y mujeres de otra, como se puede advertir fácilmente con una simple observación del diagrama (fig. 14).

Detengámonos un instante en este punto. Nuestra formalización del modelo indonesio evidencia una notable propiedad del matrimonio asimétrico. No bien se realizan sus condiciones —es decir, con un mínimo de tres clases—, aparece el principio de una dicotomía dualista, fundada en la oposición entre macho y hembra. En nuestra opinión, el hecho de que las mitades indonesias sean siempre concebidas como respectivamente macho y hembra revela que esta oposición, inherente al sistema, ha proporcionado a la Indonesia el modelo a partir del cual ha construido sus organizaciones dualistas. El pensamiento indonesio no parece haber hallado dificultad en el hecho de que en su realización

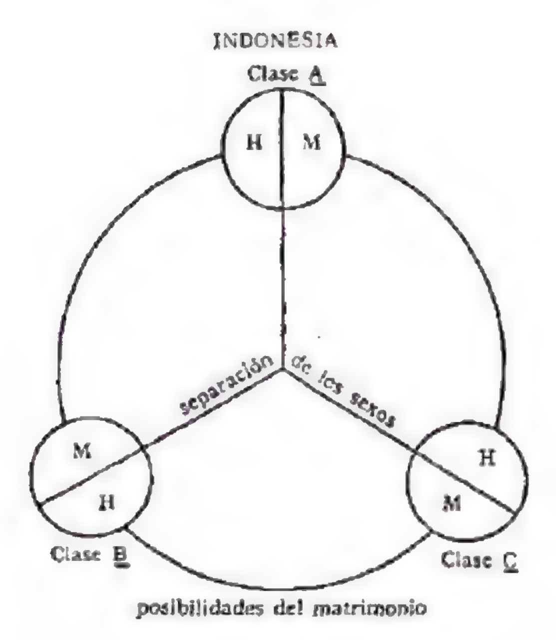


Figura 14. Esquema de una estructura social de tipo indonesio.

empírica, las mitades pueden ser respectivamente macho y hembra y agrupar, sin embargo, una cantidad aproximadamente igual de miembros masculinos y femeninos. Sin embargo, en una sociedad del mismo tipo, como la de los miwok de California (matrimonio asimétrico asociado a una organización dualista), los indígenas se han enfrentado a este problema y han tenido, sin duda alguna, dificultades para resolverlo.

Las mitadas miwok, como las indonesias, expresan una bipartición general de las cosas y los seres. Las mitades se denominan respectivamente *kikua.* (del agua) y *tunuka* (de la tierra), y si bien todos los animales, plantas, aspectos fisiográficos y fenómenos meteorológicos o astronómicos se reparten entre ambas mitades, bs principios masculino y femenino constituyen una excepción a esta dicotomía universal, como si la dialéctica indígena no hubiera podido vencer la comprobación objetiva de que hay hombres y mujeres en cada mitad. Esta situación, sin embargo —hecho significativo—, no es considerada como evidente por sí misma; se necesita un mito bastante tortuoso para explicarla: «Coyote-girl and her husband told each other they would have four children, two girls and two boys... Coyote named one of the male children Tunuka and one of the female children Kikua. The other male child he named Kikua and the other female Tunuka. Coyote thus made the moieties and gave people their first names.»[22]* La pareja original no basta; mediante un verdadero pase de prestidigitación mítica, es necesario postular cuatro clases originales (es decir, una división implícita de cada mitad en macho y hembra) para evitar que las mitades expresen, entre otras cosas, una dcotomía sexual como ha admitido la indonesia, pero en contradicción con la situación empírica. Pasemos ahora al tercer diagrama (fig. 15), donde hemos formalizado la estructura social bororo sobre la base del mismo modelo de los otros dos diagramas. Los círculos menores no corresponden a grupos de clanes (como era el caso de los winnébago) ni a clases (como en Indonesia), sino a *grupos de clases;* a la inversa de los dos casos precitados, estas unidades son endógamas. Se recordará, efectiva-

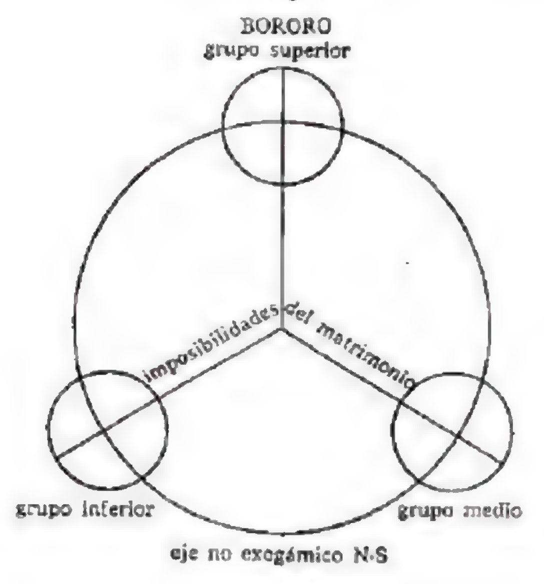


Figura 15. Esquema de la estructura social bororo.

22. E. W. Gifford, «Miwok Moieties», *University of California Publications in American Archeology and Ethnology,* vol. XII, n. 4, págs. 143-144,

* «La muchacha coyote y su marido se dijeron que tendrían cuatro hijos, dos mujeres y dos varones... Coyote llamó a uno de los hijos varones Tunuka, y a una de las hijas mujeres Kikua. Al otro varón lo llamó Kikua y a la otra mujer Tunuka. Coyote hizo entonces las mitades y dio a la gente sus primeros nombres.» [T.]

mente, que cada una de las mitades pseudoexogámicas de los bororo comprende 4 clanes divididos en 3 clases. En el diagrama hemos reagrupado todos los superiores, todas las mitades, todas las inferiores. La división exogámica se vuelve así interna a cada grupo de clases, de acuerdo con el principio según el cual los superiores de una mitad se casan con los superiores de la otra, los medios con los medios, etcétera. El triscele tiene entonces por función expresar las imposibilidades de matrimonio correspondientes a cada clase.

¿Cuál es aquí la función del círculo mayor? Su relación con los tres círculos menores (los grupos de clases) y con el tríscele (imposibilidades de matrimonio) no deja lugar a dudas: corresponde al eje no exogámico norte-sur que, en toda aldea bororo, divide los clanes —perpendicularmente al eje de las mitades pseudoexogámicas— en dos grupos llamados respectivamente «de arriba» y «de abajo», o bien «de aguas arriba» y «de aguas abajo». He señalado a menudo que el papel de esta segunda división es oscuro.[23] Y con razón, porque si el presente análisis es exacto, se desprenderá la conclusión —sorprendente en primera instancia— de que el eje norte-sur no tiene ninguna función, sino la de permitir a la sociedad bororo existir. Consideremos el diagrama: los tres círculos menores representan grupos endógamos, subsociedades que se perpetúan unas junto a otras, sin que se establezca nunca entre sus miembros una relación de parentesco. El triscele no corresponde a ningún principio unificador, puesto que, al traducir las imposibilidades de matrimonio, expresa al mismo tiempo un valor negativo del sistema. El único elemento unificador disponible lo proporciona, pues, el eje norte-sur, y ello todavía con algunas reservas: si posee una significación residencial, ésta es, sin embargo, ambigua; tiene vinculación con la aldea, pero con la escisión de la misma en dos regiones distintas como resultado.

Ciertamente, esta hipótesis deberá ser comprobada sobre el terreno. Pero no es la primera vez que la investigación nos pone en presencia de formas institucionales que podríamos llamar *de tipo cero*.[24] Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia del sistema social al que pertenecen, que gracias a su presencia —desprovista en sí misma de significación— puede ser afirmado como totalidad. La sociología se encontraría, así, ante un problema esencial, que le es común con la lingüística y del cual no parece haber tomado conciencia en su propio terreno. Este problema consiste en la existencia de instituciones desprovistas de sentido, salvo el de proporcionar un sentido a las sociedades que las poseen.

23. C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós (próx. apar.).

24, Hace algunos años, nos hemos visto llevados a definir de esa manera el *mana.* Véase C. Lévi-Strauss, «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss, en Marcel Mauss, *Sociolagie et Anthropologie,* París, PUF, 1950, págs. XLI-LII.

Sin extendernos más sobre este tema, que sobrepasa los límites del presente estudio, volveremos a nuestros tres sistemas, cuyas propiedades pueden ser resumidas bajo la forma de cinco oposiciones binarias.

Tenemos clases o clanes; estos elementos se dan en grupo (grupos de clanes, grupos de clases) o aislados (clases); las reglas de alianza son expresadas de manera positiva o negativa; los sexos son diferenciados (en matrimonio asimétrico) o confundidos (en matrimonio simétrico, donde hermano y hermana tienen igual destino matrimonial); finalmente, la residencia es un aspecto significativo o no significativo, según el sistema considerado. Llegamos así al siguiente cuadro, donde el signo (+) ha sido arbitrariamente adjudicado al primer término de cada oposición, y el signo (—) al segundo término:

		Winnébago	*Indonesia*	*Bororo*
1	*Clase /clan*	—	+	+
2	*grupo / unidad*	+	—	+
3	*alianza prescripta/ alianza prohibida*	+	±	—
4	sexos *distinguidos/ sexos confundidos*	—	+	—
5	*residencia significativa/ residencia no-significativa*	+	—	±

La oposición n. 3 (alianza) es ambivalente en Indonesia a causa del carácter asimétrico del matrimonio: para dos clases cualesquiera, la regla de matrimonio entre hombre de *x* y mujeres de *y* es simétrica e inversa de aquella entre hombres de *y* y mujeres de *x*. La oposición n. 5 (residencia) es ambivalente entre los bororo, por la razón indicada más arriba: el eje norte-sur implica la residencia común, disociándola al mismo tiempo con respecto de él.

Un examen de los diagramas basta para mostrar que el modelo adoptado integra los caracteres binario y ternario de las estructuras sociales consideradas. Se observará también que parece existir una relación entre el aspecto diametral o concéntrico de las oposiciones binarias, según la naturaleza de los símbolos a las que dichas oposiciones se adjudican. En Indonesia, el aspecto diametral traduce una oposición macho/hembra y el aspecto concéntrico es entonces consagrado a la oposición complementaria entre alto y bajo (que proporciona una tríada: alto/medió/bajo). Por el contrario, entre los bororo

(y sin duda también entre los winnébago) una tríada —alto/medio/bajo o bien: cielo/agua/tierra— deja al aspecto concéntrico la tarea de expresar la oposición macho/hembra. Sería interesante investigar con ayuda de otros ejemplos si esta correlación se verifica, es decir, si cuando el dualismo concéntrico está adjudicado a la oposición entre lo alto y lo bajo, se sigue siempre que el dualismo diametral está adjudicado a la oposición entre macho y hembra, e inversamente.

Ha quedado ya claro, por todo lo anterior, que la oposición más general (entre estructura binaria y estructura ternaria) recibe aplicaciones simétricas e inversas en América del Sur y en Indonesia. En el caso indonesio, tenemos un sistema de mitades asociado al intercambio generalizado, es decir, una forma asimétrica de exogamia. La estructura ternaria define, pues, los grupos de aliados, y la estructura binaria los dos sentidos de la circulación de los hombres y las mujeres respectivamente. Dicho de otra manera, la primera se refiere a las *clases* y la segunda a las *relaciones* entre estas clases. En América del Sur, en cambio (y al parecer en todos los grupos ge), la estructura binaria es utilizada para definir los grupos y la estructura ternaria para definir los dos sentidos de la circulación, no ya de los hombres y las mujeres, sino los sentidos permitido o prohibido indistintamente a los dos sexos (puesto que el intercambio es restringido, según una fórmula simétrica de endogamia). Aquí entonces la estructura binaria es la que corresponde a las *clases* y la estructura ternaria a las *relaciones.*

Una última observación para terminar. Hemos tratado de mostrar en este artículo que el estudio de las organizaciones llamadas dualistas revela tantas anomalías y contradicciones con respecto a la teoría en vigor, que resultaría útil renunciar a esta última y considerar las formas aparentes de dualismo como distorsiones superficiales de estructuras cuya naturaleza real es diferente y mucho más complicada. Sin embargo, estas anomalías de ningún modo habían escapado a la atención de los inventores de la teoría dualista, quiero decir, a Rivers y su escuela. Estas no les preocupaban, porque concebían las organizaciones dualistas (sobre la base de tales anomalías) como otros tantos productos históricos de la unión entre dos poblaciones diferentes por la raza, la cultura o simplemente el poder. Para tal concepción, las estructuras sociales consideradas podían ser a la vez dualistas y asimétricas, e inclusive debían serlo.

Marcel Mauss, luego Radcliffe-Brown y Malinowskí revolucionaron el pensamiento etnológico reemplazando esta interpretación histórica por otra, de naturaleza psicosociológica, fundada en la noción de reciprocidad.[25] Pero en la medida en que estos maestros han hecho escuela, los fenómenos de asimetría han sido arrojados a un segundo plano, porque no se integraban adecuadamente a la nueva perspectiva. La desigualdad de las mitades fue tratada progresivamente como una irregularidad del sistema. Y, lo que es mucho más grave, las anomalías flagrantes reveladas más tarde fueron descuidadas por completo. Tal como ha ocurrido a menudo en la historia de la ciencia, una propiedad esencial del objeto se ha manifestado primero a la atención de los investigadores en la forma de un caso particular; luego, temiendo comprometer el resultado obtenido, se ha evitado someter dicho caso particular a una prueba más rigurosa.

La teoría de la reciprocidad no está en tela de juicio. En la actualidad, para el pensamiento etnológico, se mantiene sobre una base tan firme como la teoría de la gravitación en astronomía. Pero la comparación comporta una enseñanza: en Rivers, la etnología ha hallado a su Galileo; en Mauss tuvo a su Newton. Limitémonos a desear que, en un mundo más insensible que esos espacios infinitos cuyo silencio aterraba a Pascal, las pocas organizaciones llamadas dualistas que aún se mantienen en actividad puedan esperar a su Einstein, antes de que suene para ellas —no tan bien protegidas como los planetas— la hora próxima de la desintegración.

25. En verdad, Rivers, cuyo genio es hoy ignorado, hacía intervenir simultáneamente dos tipos de interpretación y, después de Rivers, nadie ha dicho nada que no haya sido anunciado ya por este gran teórico. Lo que aquí se sugiere es con todo exacto, en la medida en que los contemporáneos y sucesores de Rivers le han reconocido sobre todo la paternidad de sus interpretaciones históricas y geográficas, mientras que el aspecto psicológico y lógico de su doctrina era asimilado en silencio por Mauss, Radcliffe-Brown y Malinowski, para ser luego desarrollado por ellos con la resonancia por todos conocida.

MAGIA Y RELIGIÓN

Capítulo 9

EL HECHICERO Y SU MAGIA[1]

Después de los trabajos de Cannon, se comprende más claramente cuáles son los mecanismos psicofisiológicos sobre los que se basan los casos de muerte por conjuración o sortilegio, atestiguados en numerosas regiones:[2] un individuo consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. A partir de ese momento, la comunidad se retrae: se aleja del maldito, se conduce ante él como si se tratase, no solo ya de un muerto sino también de una fuente de peligro para todo el entorno; en cada ocasión y en todas sus conductas, el cuerpo social sugiere la muerte a la desdichada víctima, que no pretende ya escapar a lo que considera su destino ineluctable. Bien pronto, por otra parte, se celebran en su honor los ritos sagrados que la conducirán al reino de las sombras. Brutalmente separado primero de todos sus lazos familiares y sociales y excluido de todas las funciones y actividades por medio de las cuales tomaba conciencia de sí mismo, el individuo vuelve a encontrar esas mismas fuerzas imperiosas nuevamente conjuradas, pero sólo para borrarlo del mundo de los vivos. El hechizado cede a la acción combinada del intenso terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y finalmente de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y prohibiciones. La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social.[3]

1. Publicado con igual título en *Les Temps Modernes,* año 4.°, n. 41, 1949, páginas 3-24.
2. W. B. Cannon, «"Voodoo" Death», *American Anthropologist,* n,s, vol. XLIV, 1942.
3. Un indígena australiano, víctima de un encantamiento de este género en abril de 1956, fue transportado en agonía al hospital de Darwin. Colocado en un pulmón de acero y alimentado por medio de sonda, se restableció progresivamente, convencido de que «la magia del hombre blanco es la más poderosa», Véase Arthur Morley, en *London Sunday Times,* 22/4/1956, pág, 11.

¿Cómo se expresan estos complejos fenómenos en el plano fisiológico? Cannon ha mostrado que el miedo, como la rabia, se acompaña de una actividad particularmente intensa del sistema nervioso simpático. Esta actividad es normalmente útil y entraña modificaciones orgánicas que ponen al individuo en condiciones de adaptarse a una situación nueva; pero si el individuo no dispone de ninguna respuesta instintiva o adquirida a una situación extraordinaria, o que él se represente como tal, la actividad del simpático se amplifica y desorganiza y puede, a veces en pocas horas, determinar una disminución del volumen sanguíneo y una correspondiente caída de tensión, que da por resultado daños irreparables en los órganos de la circulación. El rechazo de bebidas y de alimentos, frecuente en los enfermos invadidos de angustia intensa, precipita esta evolución. La deshidratación actúa como estimulante del simpático y la disminución del volumen de la sangre se acentúa debido a la permeabilidad creciente de los vasos capilares. Estas hipótesis han sido confirmadas por el estudio de varios de estos traumatismos consecutivos a bombardeos, encuentros en el campó de batalla e inclusive a operaciones quirúrgicas: se produce la muerte sin que la autopsia pueda descubrir lesión alguna, No hay razones, pues, para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas. Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que ésta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia de hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza.[4] Ninguna de las tres partes en juego está evidentemente en condiciones de alcanzar una representación clara de la actividad del simpático ni de los trastornos que Cannon ha llamado homeostáticos. Cuando el hechicero pretende extraer por succión, del cuerpo de su enfermo, un objeto patológico cuya presencia explicaría el estado mórbido, y presenta un guijarro que había disimulado en su boca, ¿cómo se justifica este procedimiento ante sus ojos? ¿Cómo logra disculparse un inocente acusado de brujería si la imputación es unánime, puesto que la situación mágica es un fenómeno de consenso? En fin, ¿cuál es la parte de credulidad y cuál la de crítica en la actitud del grupo, respecto de aquellos en los que reconoce poderes excepcionales, a los que otorga privilegios correspondientes, pero de los cuales exige asimismo satisfacciones adecuadas? Comencemos por examinar esta último punto.

* * *

4. En este estudio, cuyo objeto es antes psicológico que sociológico, creemos poder dejar a un lado, cuando no son absolutamente indispensables, las distinciones mágicas y los diferentes tipos de hechiceros.

Era en el mes de setiembre de 1938. Hacía algunas semanas que acampábamos con una pequeña banda de indios nambikwara no lejos de las fuentes del Tapajoz, en esas sabanas desoladas del Brasil central donde durante la mayor parte del año los indígenas vagan en busca de granos y frutos salvajes, de pequeños mamíferos, de insectos y de reptiles y, en general, de todo aquello que puede ayudarles a no morir de hambre. Se encontraba allí reunida una treintena, al azar de la vida nómada, agrupados por familias bajo los frágiles abrigos de ramas, que aportan una protección irrisoria contra el sol aplastante del día, el frío nocturno, la lluvia y el viento. Como la mayoría de las bandas, tenía ésta un jefe civil y un hechicero cuya actividad cotidiana en nada se distinguía de la de los demás hombres del grupo: caza, pesca, trabajos artesanales. Era un hombre robusto, de unos cuarenta y cinco años, muy alegre.

Una noche, sin embargo, no regresó al campamento a la hora habitual. Cayó la oscuridad y se encendieron los fuegos; los indígenas no disimulaban su inquietud. Los peligros de la selva son numerosos: ríos torrentosos; riesgo, sin duda improbable, de encontrar un gran animal salvaje —jaguar u oso hormiguero— o el peligro, presente para el espíritu del nambikwara de manera más inmediata, de que una bestia en apariencia inofensiva sea en realidad la encarnación de un espíritu maligno de las aguas o los bosques. Sobre todo, desde hacía una semana, percibíamos todas las noches misteriosos fuegos de campamento que ora se alejaban o se acercaban a los nuestros. Ahora bien, toda banda desconocida es potencialmente hostil. Tras dos horas de espera, la convicción de que el compañero había sucumbido en una emboscada se generalizó, y mientras sus dos jóvenes mujeres y su hijo loraban ruidosamente la muerte del esposo y padre, los otros indígenas evocaban las consecuencias trágicas que sin duda anunciaba la desaparición de su dignatario.

Alrededor de las diez de la noche, esta espera ansiosa de una catástrofe inminente, los gemidos a los que comenzaban a sumarse otras mujeres y la agitación masculina, habían conseguido crear un ambiente intolerable, y decidimos partir en reconocimiento con algunos indígenas que conservaban una relativa calma. No habíamos hecho doscientos metros cuando tropezamos con una forma inmóvil: era nuestro hombre que, acurrucado y en silencio, tiritaba en el frío nocturno, desgreñado y privado (los nambikwara no llevan otra vestimenta) de su cinturón, collares y brazaletes. Se dejó conducir sin dificultad al campamento, pero fueron necesarias largas exhortaciones de todos y las súplicas de los suyos para que abandonara su mutismo. Por fin se le pudieron arrancar, pedazo a pedazo, los detalles de su historia. Una tormenta — la primera de la estación— había estallado por la tarde y el trueno lo había llevado a varios kilómetros de distancia, hasta un lugar que él indicó, y luego lo había traído nuevamente al lugar donde lo habíamos encontrado, tras haberlo despojado com-

pletamente. Todo el mundo se fue a dormir comentando el acontecimiento. Al día siguiente, la víctima del trueno había recobrado su habitual jovialidad y también, por otra parte, todos sus ornamentos, lo cual no pareció sorprender a nadie. La vida habitual retomó su cauce.

Pocos días más tarde, sin embargo, algunos indígenas comenzaron a hacer circular otra versión de estos prodigiosos acontecimientos. Es necesario saber que la pandilla que fue escenario de los hechos estaba compuesta por individuos de distintos orígenes, fusionados en una nueva unidad social como resultado de circunstancias oscuras. Algunos años antes, una epidemia había diezmado uno de los grupos, y éste no era ya lo bastante numeroso para llevar una vida autónoma; el otro se había separado de su tribu de origen y hacía frente a las mismas dificultades. No pudimos saber cuándo y en qué condiciones ambos grupos se habían encontrado y decidido unir sus fuerzas, dando uno su jefe civil a la nueva formación, y el otro, su jefe religioso; pero el hecho era ciertamente reciente, porque en el momento en que los encontramos no se había producido aún ningún matrimonio entre ambos, si bien los niños de uno estaban prometidos a los niños del otro. No obstante la comunidad de existencia, cada grupo había conservado su dialecto, y los grupos sólo se podían comunicar entre sí por intermedio de dos o tres indígenas bilingües.

Tras estas explicaciones indispensables, veamos lo que pasaba de boca en boca: había buenas razones para suponer que las bandas desconocidas que cruzaban la sabana provenían de la tribu de la cual se había separado uno de los grupos, al que pertenecía el hechicero. Este, usurpándo las atribuciones de su colega el jefe político, había querido sin duda tomar contacto con sus antiguos compatriotas para solicitar una vuelta al redil, para incitarlos a atacar a sus nuevos asociados o también para darles seguridades acerca de las intenciones de éstos; sea como fuere, necesitaba un pretexto para ausentarse y el secuestro por el trueno junto con la escena subsiguiente habían sido inventados con este fin. Eran los indígenas del otro grupo, naturalmente, quienes propalaban esta interpretación, en la que secretamente creían y que los llenaba de inquietud. Pero la versión oficial del hecho nunca fue discutida públicamente, y hasta el momento de nuestrá partida, que tuvo lugar poco después, era ostensiblemente admitida por todos.[5]

Los escépticos, sin embargo, hubieran causado mucho asombro de haber invocado, para poner en duda la buena fe y la eficacia de su hechicero, una superchería tan verosímil y cuyos móviles ellos mismos analizaban con mucha agudeza psicológica y sentido político. Sin duda, todo era un aparato teatral y el hechicero no había volado en alas del trueno hasta el río Ananaz. Pero estas cosas hubieran podido producirse, se habían efectivamente producido en otras circunstancias,

5. C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós (próx. apar.).

pertenecían al dominio de la experiencia. Que un hechicero mantenga relaciones íntimas con las fuerzas sobrenaturales, es una certidumbre; que, en tal caso particular, haya pretextado su poder para disimular una actividad profana, es algo que pertenece al dominio de la conjetura y ofrece la ocasión de aplicar la crítica histórica. El punto importante consiste en que ambas eventualidades no se excluyen mutuamente, así como para nosotros no se excluyen las interpretaciones de la guerra como el último sobresalto de la independencia nacional o como el resultado de las maquinaciones de los fabricantes de cañones. Ambas explicaciones son lógicamente incompatibles, pero nosotros admitimos que una u otra puede ser cierta, según los casos; como son igualmente plausibles, pasamos de una a otra según la ocasión y el momento, y ambas pueden coexistir oscuramente en la conciencia de muchos. Sea cual fuere su origen docto, la conciencia individual no evoca estas interpretaciones divergentes al término de un análisis objetivo, sino más bien como datos complementarios, reclamados por actitudes muy imprecisas y no elaboradas que, para cada uno de nosotros, poseen el carácter de experiencias. Estas experiencias, sin embargo, siguen siendo intelectualmente informes y afectivamente intolerables, a menos que se incorpore a ellas tal o cual esquema flotante en la cultura del grupo, cuya asimilación es lo único que permite objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema experiencias inarticuladas.

* * *

Las ya viejas observaciones hechas entre los zuñi de Nuevo México por la admirable etnógrafa M. C. Stevenson[6] permitirán aclarar mejor estos mecanismos. Una muchacha de doce años había sido presa de una crisis nerviosa inmediatamente después de que un adolescente le había tomado las manos; este último fue acusado de brujería y llevado ante el tribunal de los sacerdotes del Arco. Durante una hora negó vanamente poseer conocimientos ocultos. Habiéndose mostrado ineficaz este sistema de defensa, y como el crimen de brujería entre los zuñi estaba todavía, en aquella época, penado con la muerte, el acusado cambió de táctica e improvisó un largo relato en el cual explicaba en qué circunstancias había sido iniciado en la brujeria y recibido de sus maestros dos productos, uno que volvía locas a las muchachas, y el otro que las curaba. Este punto constituía una ingeniosa precaución contra los desarrollos posteriores. Intimado a presentar sus drogas, el muchacho fue hasta su casa, bajo custodia, y regresó con dos raíces que utilizó en seguida en un complicado ritual, en cuyo transcurso simuló un trance consecutivo a la absorción de una de las drogas, y luego un retorno al estado normal gracias a la otra. Después de lo cual

6. M. C. Stevenson, «The Zuní Indians», *23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology.* Smithsonian Institution, Washington, 1905.

administró el remedio a la enferma y la declaró curada. La sesión fue levantada hasta el día siguiente, pero durante la noche el presunto brujo se evadió. Fue capturado en seguida, y la familia de la víctima se constituyó en tribunal improvisado para continuar el proceso. Ante la resistencia de sus nuevos jueces a aceptar su versión precedente, el muchacho inventa otra: todos sus parientes, sus antecesores, eran hechiceros y de ellos ha recibido poderes admirables, tales como el de transformarse en gato, llenar su boca con espinas de cacto y matar a sus víctimas —dos bebés, tres muchachas, dos muchachos— proyectando sobre ellas las espinas; todo esto gracias a unas plumas mágicas que le permiten, a él y a los suyos, abandonar la forma humana. Este último detalle constituía un error táctico, porque ahora los jueces exigían la presentación de las plumas, como prueba de la veracidad del nuevo relato. Tras diferentes excusas, rechazadas una tras otra, fue preciso trasladarse a la casa familiar del acusado. Este comenzó por afirmar que las plumas estaban disimuladas detrás del revestimiento de una pared que no podía destruir. Se le obligó a hacerlo. Tras haber derribado una parte del muro, cuyos restos examinó cuidadosamente, el muchacho trató de excusarse aduciendo un olvido; las plumas habían sido ocultadas hacía más de dos años y ya no recordaba dónde. Obligado a nuevas exploraciones, terminó por acometer otra pared, en la cual, tras una hora de trabajo, apareció en el adobe una vieja pluma. Se apoderó de ella ávidamente, y la presentó a sus perseguidores como el instrumento mágico del que había hablado. Tuvo que explicar detalladamente el mecanismo de su empleo. Finalmente, arrastrado a la plaza pública, debió repetir toda su historia, que enriqueció con un gran numero de nuevos detalles, y concluyó con una peroración patética en la que lloraba la pérdida de su poder sobrenatural. Tranquilizados de esta manera, sus oyentes accedieron a ponerlo en libertad.

Este relato que por desgracia hemos debido resumir y despojar de todos sus matices psicológicos, es instructivo desde varios puntos de vista. Puede advertirse ante todo que, perseguido por hechicería y amenazado así con la pena capital, el acusado no gana la absolución discupándose, sino reivindicando su supuesto crimen; más aún: refuerza su causa presentando versiones sucesivas cada una de las cuales es más rica, más llena de detalles (y en principio, entonces, más culpable) que la precedente. El debate no procede por acusaciones y denegaciones como nuestros procesos, sino por alegatos y especificaciones. Los jueces no esperan que el acusado impugne una tesis, y menos aún que refute hechos; le solicitan que corrobore un sistema del cual solamente poseen un fragmento, y cuya totalidad quieren que el acusado reconstruya de una manera apropiada. Como lo observa la etnógrafa a propósito de una frase del proceso: «Los guerreros se habían dejado absorber hasta tal punto por el relato del muchacho que parecían haber olvidado la razón primera de su comparecencia ante ellos.» Y cuando la pluma mágica es exhumada finalmente, la autora

subraya con mucha profundidad: «La consternación se difundió entre los guerreros, que exclamaron a una voz: ¡¿Qué significa ésto?! Ahora tenían la certeza de que el muchacho había dicho la verdad.» Consternación y no triunfo, al ver aparecer la prueba tangible del delito; porque antes que reprimir un crimen, los jueces buscan (convalidando su fundamento objetivo por medio de una expresión emocional apropiada) atestiguar la realidad del sistema que lo ha hecho posible. La confesión, reforzada por la participación de los jueces e inclusive su complicidad, transforma al acusado de culpable, en colaborador de la acusación. Gracias a él, la hechicería y las ideas a ella asociadas escapan a su penoso modo de existencia en la conciencia, como conjunto difuso de sentimientos y representaciones mal formulados, para encarnarse en ser de experiencia. El acusado, preservado como testigo, aporta al grupo una satisfacción en la verdad, infinitamente más densa y más rica que la satisfacción en la justicia que hubiera procurado su ejecución. Y finalmente, gracias a su ingeniosa defensa, que volvía al auditorio progresivamente consciente del carácter vital ofrecido por la verificación de su sistema (porque la elección no se hace entre éste y otro sistema, sino entre el sistema mágico y la falta de todo sistema o sea el desorden), el adolescente consiguió transformarse de amenaza para la seguridad física de su grupo, en garante de su coherencia mental.

Pero, ¿verdaderamente la defensa es sólo ingeniosa? Todo permite creer que, luego de haber tanteado una posible escapatoria, el acusado participa con sinceridad y fervor —el término no es demasiado exagerado— en el juego dramático que se organiza entre él y sus jueces. Se lo proclama hechicero; puesto que hay hechiceros, él podría serlo. ¿Y cómo él conocería por anticipado los signos que le rebelarían su vocación? Tal vez estos signos están presentes, en esta prueba y en las convulsiones de la muchacha transportada al tribunal. También para él, la coherencia del sistema y el papel que se le ha asignado para establecerlo, tienen un valor no menos esencial que la seguridad personal que arriesga en la aventura. Se lo ve entonces construir progresivamente el personaje que se le impone, con una mezcla de astucia y buena fe: aduciendo largamente sus conocimientos y sus recuerdos; improvisando también, pero sobre todo viviendo su personaje y buscando, en las manipulaciones que esboza y en el ritual que construye, pedazo a pedazo, la experiencia de una misión cuya eventualidad, al menos, está al alcance de todos, Al término de la aventura, ¿qué queda de las astucias del comienzo: hasta qué punto el héroe no ha caído en la trampa de su propio personaje, o mejor aún: en qué medida no se ha convertido, efectivamente, en hechicero? «Cuanto más hablaba —se nos dice de su confesión final—, tanto más profundamente el muchacho se absorbía en el tema. Por momentos su semblante se iluminaba con la satisfacción resultante del dominio que ejercía sobre su auditorio.» Que la muchacha cure tras la administración del

remedio, y que las experiencias vividas en el transcurso de una prueba tan excepcional se elaboren y organicen, constituyen circunstancias suficientes para que los poderes sobrenaturales, ya reconocidos por el grupo, sean definitivamente confesados por su inocente poseedor.

* * *

Debemos otorgar importancia aún mayor a otro documento, de valor excepcional, pero que al parecer hasta el momento sólo ha merecido un interés lingüístico: se trata de un fragmento de autobiografía indígena recogido en lengua kwakiutl (de la región de Vancouver, Canadá) por Franz Boas, quien nos ha dado una traducción yuxtalineal,[7]

El llamado Quesalid (éste es al menos el nombre que recibió cuando se convirtió en hechicero) no creía en el poder de los brujos o, más exactamente, de los shamanes, porque este término conviene mejor para denotar el tipo de actividad específica que realizan en ciertas regiones del mundo. Aguijoneado por la curiosidad de descubrir sus supercherías y el deseo de desenmascararlos, comenzó a frecuentarlos hasta que uno de ellos se ofreció a introducirlo en el grupo, donde sería iniciado para convertirse rápidamente en uno de ellos. Quesalid no se hizo rogar, y su relato describe detalladamente cuáles fueron sus primeras lecciones: extraña mezcla de pantomima, prestidigitación y conocimientos empíricos, donde se hallan mezclados el arte de fingir desmayo, la simulación de crisis nerviosas, el aprendizaje de cantos mágicos, la técnica de producir el vómito, nociones bastante precisas de auscultación y de obstetricia, el empleo de «soñadores», es decir, de espías encargados de escuchar las conversaciones privadas y de hacer llegar secretamente al shamán elementos de información sobre el origen y los síntomas de los males sufridos por tal o cual, y sobre todo el *ars magna* de cierta escuela shamanística de la costa noroeste del Pacífico: el empleo de un pequeño mechón de plumón que el practicante disimula en un costado de la boca, para expectorarlo tódo ensangrentado en el momento oportuno —después de haberse mordido la lengua o haber hecho manar la sangre de las encías— y presentarlo solemnemente al enfermo y a los asistentes como el cuerpo patológico expulsado tras las succiones y manipulaciones.

Habiendo confirmado sus peores sospechas, Quesalid quiso continuar la avenguación, pero ya no era libre, su estancia entre los shamanes comenzaba a ser conocida. Cierto día fue convocado por la familia de un enfermo que había soñado que él era su salvador. Este primer tratamiento (por el cual, observa Quesalid en otro lugar, no se hizo pagar así como tampoco por los subsiguientes, puesto que no había terminado los cuatro años de ejercicios reglamentarios) fue un

7. Franz Boas, «The religion of the Kwakiutl», *Columbia University Contributions to Anthropology,* vol. X, Nueva York, 1930, 2,° parte, págs. 1-41.

éxito brillante. No obstante ser considerado, a partir de ese momento, como «un gran shamán», Quesalid no pierde su espíritu crítico; interpreta su triunfo con razones psicológicas, «porque el enfermo creía firmemente en lo que había soñado sobre mí». Lo que debía, según sus propias palabras, dejarlo «indeciso y pensativo», fue una aventura más compleja, que lo puso en presencia de varias modalidades de lo «falso-sobrenatural» y lo llevó entonces a pensar que unas eran menos falsas que otras: naturalmente, aquellas en las cuales su interés personal estaba comprometido, al mismo tiempo que el sistema que comenzaba a construirse subrepticiamente en su espíritu.

Hallándose de visitar en la tribu vecina de los koshimo, Quesalid asiste a una cura hecha por sus ilustres colegas extranjeros, y con gran sorpresa comprueba una diferencia de técnica: en lugar de escupir la enfermedad bajo la forma de un gusano sanguinolento constituido por el plumón disimulado en la boca, los shamanes koshimo se conforman con expectorar en sus manos un poco de saliva, y se atreven a pretender que ésa es «la enfermedad», ¿Qué valor tiene este método? ¿A qué teoría corresponde? A fin de descubrir «cuál es la fuerza de esos shamanes, si es real o bien si solamente pretenden ser shamanes» como sus compatriotas, Quesalid solicita y obtiene autorización para ensayar su método; el tratamiento anterior había resultado, por otra parte, ineficaz. La enferma se declara curada.

Y he aquí que, por primera vez, nuestro héroe vacila. Por pocas que fueran las ilusiones alimentadas hasta el presente sobre su técnica, ha encontrado ahora una todavía más falsa, todavía más mistificadora, todavía más deshonesta que la suya. Porque él al menos ofrece algo a su clientela: le presenta la enfermedad bajo forma visible y tangible, mientras que sus colegas extranjeros no muestran absolutamente nada, y sólo pretenden haber capturado el mal. Y su método obtiene resultados, mientras que el otro es inútil. Así, nuestro héroe se encuentra preso de un problema que tal vez no carece de equivalente en el desarrollo de la ciencia moderna: dos sistemas, de los cuales se sabe que son ambos igualmente inadecuados, ofrecen sin embargo, uno con respecto al otro, un valor diferencial y esto a la vez desde un punto de vista lógico y desde un punto de vista experirnental. ¿Con respecto a qué sistema de referencias se los juzgará entonces? ¿El de los hechos, donde ambos se confunden, o el que les es propio, donde adquieren valores desiguales, teórica y prácticamente?

Entretanto, los shamanes koshimo, «cubiertos de vergüenza» por el descrédito en que han caído ante sus compatriotas, están también sumidos en la duda: bajo la forma de un objeto material, su colega ha presentado la enfermedad, a la que ellos habían atribuido siempre una naturaleza espiritual y que nunca se habían propuesto por lo tanto, volver visible. Le envían un emisario, para invitarlo a participar con ellos en una conferencia secreta en una gruta, Quesalid acude, y sus colegas extranjeros exponen su sistema: «Cada enfermedad es un

hombre: forúnculos e hinchazones, comezones y costras, granos y tos, y consunción y escrófula; y también esto: constricción de la vesícula y dolores de estomago... Tan pronto como hemos conseguido capturar el alma de la enfermedad, que es un hombre, muere entonces la enfermedad, que es un hombre; su cuerpo desaparece en nuestro interior.» Si esta teoría es exacta, ¿qué tiene él que mostrar? ¿Y por qué razón, cuando Quesalid opera, «la enfermedad se adhiere a su mano»? Pero Quesalid se refugia tras los reglamentos profesionales que le impiden enseñar antes de haber cumplido cuatro años de ejercicio, y se niega a hablar. Persiste en esta actitud cuando los shamanes koshimo le envían sus hijas supuestamente vírgenes, para intentar seducirlo y arrancarle su secreto.

Mientras tanto, Quesalid regresa a su aldea de Fort Rupert y se entera de que el más ilustre shamán de un clan vecino, inquieto por su creciente reputación, ha lanzado un desafío a todos sus colegas y los invita a medirse con él en torno a varios enfermos. Quesalid acude a la cita y asiste a algunas curas del maestro, pero éste, como los koshimo, tampoco muestra la enfermedad; se limita a incorporar un objeto invisible, «que según pretende es la enfermedad», ya sea a su adorno de corteza, ya a su sonajero ritual esculpido en forma de pájaro, y «por la fuerza de la enfermedad que muerde» los pilares de la casa o la mano del practicante, estos objetos son entonces capaces de permanecer suspendidos en el vacío. Se desarrolla la escena habitual. Cuando se le pide que intervenga en casos que su predecesor considera desesperados, Quesalid triunfa con la técnica del gusano ensangrentado.

Se ubica aquí la parte verdaderamente patética de nuestro relato. Avergonzado y desesperado, a la vez, por el descrédito en que ha caído y por el derrumbe de su sistema terapéutico, el viejo shamán envía a su hija como emisario ante Quesalid, para rogarle que le conceda una entrevista. Lo encuentra sentado al pie de un árbol, y el anciano se expresa en estos términos: «No son malas las cosas que vamos a decirnos, amigo; yo quisiera solamente que intentes y que salves mi vida, para que yo no muera de vergüenza, porque me he convertido en la burla de nuestro pueblo a causa de lo que tú hiciste anoche. Te ruego que tengas piedad y que me digas qué era lo que estaba adherido a la palma de tu mano esa noche, ¿Era la verdadera enfermedad o bien sólo se trataba de algo fabricado? Porque te suplico que tengas piedad y que me digas cómo has hecho, para que pueda imitarte. Amigo, ten piedad de mí.» Silencioso al principio, Quesalid empieza luego a exigir explicaciones acerca de las proezas del tocado de corteza y del sonajero, y su colega le muestra la punta disimulada en el tocado, que permite clavarlo en ángulo recto contra un poste y la forma en que aprieta la cabeza del sonajero entre las falanges, para hacer creer que el pájaro se mantiene suspendido de su mano por el pico. Sin duda, agrega, Quesalid por su parte sólo miente y hace trucos; simula el shamanismo en razón del provecho material que le procura y de «su apetencia por las riquezas de los enfermos»; seguramente él sabe bien que las almas no pueden capturarse, «porque todos poseemos nuestra alma»; sin duda emplea él también el sebo, y pretende «que es el alma esta cosa blanca puesta en su mano». La hija une entonces sus súplicas a las del padre: «Ten piedad de él, para que pueda seguir viviendo.» Pero Quesalid permanece silencioso. Tras esta trágica entrevista, el viejo shamán desapareció, esa misma noche, con todos los suyos, «el corazón enfermo» y temido por toda la comunidad en razón de las venganzas que tal vez pudiera intentar. Inútil temor: se lo vio regresar un año más tarde. Como su hija, se había vuelto loco. Tres años más tarde murió.

Y Quesalid prosiguió su carrera, rica en secretos, desenmascarando a los impostores y lleno de desprecio por la profesión: «Tan sólo una vez he visto a un shamán que trataba a los enfermos mediante succión, y nunca pude descubrir si era un verdadero shamán o un simulador. Por esta única razón, creo que era un shamán; no permitía que aquellos a quienes curaba le pagaran, Y a decir verdad, no lo he visto reír ni una sola vez.» La actitud del comienzo, entonces, se ha modificado sensiblemente: el negativismo radical del librepensador ha dado lugar a sentimientos más matizados. Existen verdaderos shamanes. ¿Y él mismo? Al término del relato, es imposible saberlo; resulta claro, en cambio, que ejerce su profesión a conciencia, que está orgulloso de sus éxitos, y que defiende calurosamente contra todas las escuelas rivales la técnica del plumón ensangrentado, cuyo carácter falaz, del que tanto se había burlado en un comienzo, parece ahora haber olvidado completamente.

* * *

Como puede advertirse, la psicología del shamán no es simple. Para intentar su análisis, nos ocuparemos ante todo del caso del viejo shamán que suplica a su joven rival que le diga la verdad, que le revele si la enfermedad adherida al hueco de su mano como un gusano rojo y pegajoso es real o fabricada, y que se hundirá en la locura al no obtener respuesta. Antes del drama, el viejo shamán se hallaba en posesión de un par de datos: por un lado, la convicción de que los estados patológicos tienen una causa y que ésta puede ser alcanzada; por otro lado, un sistema de interpretación dentro del cual la invención personal desempeña un papel importante, y que ordena las diferentes etapas del mal desde el diagnóstico hasta la cura. Esta fabulación de una realidad en sí misma desconocida, hecha de procedimientos y representaciones, depende de una triple experiencia: la del shamán mismo que, si su vocación es real (e inclusive si no lo es, como resultado del solo ejercicio), experimenta ciertos estados específicos, de naturaleza psicosomática; la del enfermo, que logra o no una mejoría; la del público, en

fin, que también participa de la curación, y para quien el entusiasmo que experimenta, la satisfacción intelectual y afectiva que obtiene determinan una adhesión colectiva que inaugura a su vez un nuevo ciclo. Estos tres elementos de lo que podría llamarse el complejo shamanistico son indisociables. Pero como puede verse, se organizan en torno de dos polos, uno formado por la experiencia íntima del shamán, y el otro por el consenso colectivo. No existen razones para dudar, en efecto, de que los hechiceros —al menos los más sinceros —creen en su misión, y que esta creencia está fundada en la experiencia de estados específicos. Las pruebas y privaciones a las que se someten bastarían a menudo para provocar dichos estados, aun cuando no se los acepte como prueba de una vocación seria y ferviente. Pero hay también argumentos lingüísticos, que son más convincentes porque son indirectos; en el dialecto wintu de California existen cinco modos verbales que corresponden a un conocimiento adquirido por la vista, por impresión corporal, por inferencia, por razonamiento y de oídas. Estos cinco modos constituyen la categoría del conocimiento, por oposición a la conjetura, que se anuncia de otra manera. Curiosamente, las relaciones con el mundo sobrenatural se expresan por medio de los modos del conocimiento, y entre éstos, los de la impresión corporal (es decir, de la experiencia más intuitiva), la inferencia y el razonamiento. El indígena que se convierte en shamán tras una crisis espiritual, recibe gramaticalmente su estado como una consecuencia que debe inferior del hecho —formulado como una experiencia inmediata— de que ha recibido mandato de un Espíritu, lo cual entraña la conclusión deductiva de que ha debido de realizar un viaje al más allá, a cuyo término —experiencia inmediata— se ha reencontrado con los suyos.[8]

Las experiencias del enfermo representan el aspecto menos importante del sistema, con excepción del caso de un enfermo al que un shamán ha curado, y que se encuentra luego particularmente bien colocado para convertirse a su turno en shamán, tal como ocurre aún hoy en el psicoanálisis. Sea como fuere, no debe olvidarse que el shamán no carece enteramente de conocimientos positivos y de técnicas experimentales que pueden explicar en parte su éxito; por lo demás, trastornos del tipo que hoy se llaman psicosomáticos, y que representan una gran parte de las enfermedades corrientes en sociedades con un bajo coeficiente de seguridad, han de ceder a menucio ante una terapia psicológica. En conjunto, es verosímil que los médicos primitivos, como sus colegas civilizados, curen al menos una parte de los casos que tratan, ya que, de no ser por esta eficacia relativa, los usos mágicos no hubieran podido lograr la vasta difusión que los caracteriza en el tiempo y en el espacio. Pero éste aspecto no es esencial, porque

8. D, Demetracopoulou Lee, «Some Indian Texts Dealing with the Supernatural», *The Review of Religión,* mayo 1941.

está subordinado a los otros dos: Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos; sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero. Esto nos lleva directamente, entonces, al otro extremo del sistema, es decir, a su polo colectivo.

En efecto, es en la actitud del grupo antes que en el ritmo de los fracasos y los éxitos, donde debe buscarse la verdadera razón del derrumbe de los rivales de Quesalid. Ellos mismos lo subrayan, cuando se quejan de haberse convertido en objetos de la burla de todos, cuando destacan su vergüenza, sentimiento social por excelencia. El fracaso es secundario y se percibe, en todos sus comentarios, que lo conciben como función de otro fenómeno: la desaparición del *consenso social,* reconstituido a costa de ellos en torno de otro practicante y de otro sistema. El problema fundamental es, pues, el de la relación existente entre un individuo y el grupo, o para ser más exactos, entre un cierto tipo de individuos y determinadas exigencias del grupo.

Al tratar a su enfermo, el shamán ofrece al auditorio un espectáculo, ¿Qué espectáculo? A riesgo de generalizar de manera imprudente ciertas observaciones, diremos que se trata siempre de una repetición que el shamán hace de la «llamada», es decir, de la crisis inicial que le valió la revelación de su estado. Pero el término «espectáculo» no debe engañarnos: el shamán no se contenta con reproducir o mimar ciertos acontecimientos; los revive efectivamente en toda su vivacidad, originalidad y violencia. Y puesto que al concluir la sesión recobra su estado normal podemos decir, tomando un término esencial del psicoanálisis, que *abreacciona*. Es sabido que el psicoanálisis llama abreacción a ese momento decisivo de la cura en que el enfermo revive intensamente la situación inicial que originó su trastorno, antes de superarlo definitivamente. En este sentido, el shamán es un abreactor profesional.

Hemos explorado en otro lugar las hipótesis teóricas que sería necesario formular para admitir que el modo de abreacción propio de cada shamán, o al menos de cada escuela, puede inducir simbólicamente en el enfermo una abreacción de su propio trastorno.[9] Si, no obstante, la relación esencial es la existente entre el shamán y el grupo, es preciso plantear también la cuestión desde otro punto de vista, que es el de la relación entre pensamiento normal y pensamiento patológico. Ahora bien, en toda perspectiva no científica (y ninguna sociedad puede jactarse de no participar de ella), pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen, sino que se completan. En presencia de un mundo que ávidamente quiere comprender, pero cuyos mecanismos no alcanza a dominar, el pensamiento normal exige a las cosas que le entreguen su sentido, y éstas rehusan: el pensamiento llamado patológico, por el contrario, desborda de interpretaciones y

9. «La eficacia simbólica» (capítulo 10 de este volumen).

resonancias afectivas, con las que está siempre dispuesto a sobrecargar una realidad que de otro modo resulta deficitaria. Para el uno, existe lo no verificable experimentalmente, es decir, lo exigible; para el otro, existen experiencias sin objeto, es decir, lo disponible. Empleando la terminología de los lingüistas, diremos que el pensamiento normal sufre siempre de un déficit de significado, mientras que el pensamiento llamado patológico (al menos en algunas de sus manifestaciones) dispone de una sobreabundancia de significante. La colaboración colectiva en la cura shamanística establece un arbitraje entre estas dos situaciones complementarias. En el problema de la enfermedad, que el pensamiento normal no comprende, el psicópata es invitado por el grupo a invertir una riqueza afectiva privada por sí misma de punto de aplicación. Un equilibrio aparece entre lo que realmente constituye, en el plano psíquico, una oferta y una demanda, pero bajo dos condiciones: es preciso que, por una colaboración entre la tradición colectiva y la invención individual, se elabore y se modifique continuamente una estructura, es decir, un sistema de oposiciones y correlaciones que integra todos los elementos de una situación total donde hechicero, enfermo y público, representaciones y procedimientos, hallan cada uno su lugar. Y es preciso que, como el enfermo y como el hechicero, el público participe, al menos en cierta medida, en la abreacción, esta experiencia vivida de un universo de efusiones simbólicas cuyas «iluminaciones» pueden dejarle entrever el enfermo por ser enfermo y el hechicero por ser psicópata, es decir, porque disponen uno y otro, de experiencias que no pueden ser integradas de otra manera. En ausencia de todo control experimental —que no es necesario, ni siquiera exigido—, esta sola experiencia y su relativa riqueza en cada caso es lo que puede permitir la elección entre varios sistemas posibles y provocar la adhesión a tal o cual escuela o practicante.[10]

* * *

A diferencia de la explicación científica, no se trata, pues, de referir ciertos estados confusos y no organizados, emociones o representaciones, a una causa objetiva, sino de, articularlos bajo forma de totalidad o de sistema; y el sistema es válido precisamente en la medida en que permite la precipitación o la coalescencia de estos estados difusos (y también penosos, en razón de su discontinuidad). La conciencia confirma este último fenómeno por una experiencia original, que no puede ser aprendida desde fuera. Gracias a sus trastornos complementarios, la pareja hechicero-enfermo encarna para el grupo, de manera viva y concreta, un antagonismo que es propio a todo pensamiento, pero cuya

10. Las oportunas criticas de Michel Leiris me han llevado a precisar mi pensamiento sobre la aproximación, hecha aquí de manera demasiado simplista, entre hechicero y psicópata. Véase «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie.* París, 1950, págs. XVIII a XXIII.

expresión normal sigue siendo vaga e imprecisa: el enfermo es pasividad, alienación de sí mismo, como lo informulable es la enfermedad del pensamiento; el hechicero es actividad, desborde de sí mismo, como la efectividad es la nodriza de los símbolos. La cura pone en relación estos polos opuestos, asegura el pasaje de uno a otro y manifiesta, en una experiencia total, la coherencia del universo, psíquico, proyección a su vez del universo social.

Se puede ver, así, la necesidad de ampliar la noción de abreacción, examinando los sentidos que ella adquiere en terapias psicológicas diferentes del psicoanálisis, que tuvo el inmenso mérito de redescubrirla y de insistir sobre su valor esencial. ¿Se dirá que, en psicoanálisis, sólo hay una abreacción —la del enfermo —y no tres? Esto no es tan seguro. Es verdad que, en la cura shamanística, el hechicero habla y realiza la abreacción «para» el enfermo, el cual guarda silencio, mientras que en psicoanálisis es el enfermo el que habla y abreacciona «contra» el médico que lo escucha. Pero la abreacción del médico, si bien no es concomitante con la del enfermo, no por ello es menos necesaria, puesto que es preciso haber sido analizado para convertirse en analista. El papel más difícil de definir es el que ambas técnicas reservan al grupo, porque la magia readapta el grupo, por medio del enfermo, a problemas predefinidos, mientras que el psicoanálisis readapta al enfermo al grupo, mediante soluciones introducidas. Pero se corre el riesgo de que este paralelismo se restablezca rápidamente, debido a la inquietante evolución que, desde hace varios años, tiende a transformar el sistema psicoanalítico, de cuerpo de hipótesis científicas verificables experimentalmente en ciertos casos precisos y limitados, en una especie de mitología difusa que compenetra la conciencia del grupo (fenómeno objetivo que se traduce, en el psicólogo, por una tendencia subjetiva a extender al pensamiento normal un sistema de interpretaciones concebido en función del pensamiento patológico, y a aplicar a hechos de psicología colectiva un método adaptado sólo al estudio del pensamiento individual). Entonces —tal vez ya ahora, en ciertos países— el valor del sistema dejará de fundarse en curas reales, que benefician a individuos aislados, para apoyarse en el sentimiento de seguridad aportado al grupo por el mito fundador de la cura y en el sistema popular conforme al cual, sobre esta base, resultará reconstruido su universo.

Desde ahora, la comparación con terapias psicológicas más antiguas y más difundidas puede estimular en el psicoanálisis reflexiones útiles acerca de su método y sus principios. Al permitir que se amplíe sin cesar el reclutamiento de sus pacientes, que de anormales caracterizados pasan a ser, poco a poco, muestras representativas del grupo, el psicoanálisis transforma sus tratamientos en conversiones; porque únicamente el enfermo puede ser curado; el inadaptado o el inestable sólo puede ser persuadido. Aparece así un peligro considerable: que el tratamiento (sin que el médico, entiéndase bien, lo advierta), lejos de

culminar en la resolución, respetuosa siempre del contexto, de un trastorno preciso, se reduzca a la reorganización del universo del paciente en función de las interpretaciones psicoanalíticas. O sea que se llegaría, como término, a la situación que proporciona su punto de partida y su posibilidad teórica al sistema mágico-social que hemos analizado.

Si este análisis es exacto, es necesario ver en las conductas mágicas la respuesta a una situación que se revela a la conciencia por medio de manifestaciones afectivas, pero cuya naturaleza profunda es intelectual. Porque solamente la historia de la función simbólica permitiría dar cuenta de esta condición intelectual del hombre: que el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la .cantidad de objetos a los que pueden adherirlas. Desgarrado entre estos dos sistemas de referencias, el del significante y el del significado, el hombre solicita del pensamiento mágico un nuevo sistema de referencia, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios. Pero es sabido que este sistema se edifica en perjuicio del progreso del conocimiento, el cual hubiera exigido que, de los dos sistemas anteriores, uno solo fuera cuidadosamente retenido y profundizado hasta el punto (que estamos todavía lejos de entrever) en que permitiese la reabsorción del otro. Sería preciso evitarle al individuo, psicópata o normal, la repetición de ésta desventura colectiva. Aun cuando el estudio del enfermo nos ha enseñado que todo individuo se refiere, en mayor o menor medida, a sistemas contradictorios y que sufre este conflicto, no basta que cierta forma de integración sea posible y prácticamente eficaz para que sea verdadera, ni para estar seguros de que la adaptación así realizada no constituye una regresión absoluta con respecto a la situación conflictual anterior.

Reabsorber una síntesis aberrante local mediante su integración, con las síntesis normales, en el seno de una síntesis general pero arbitraria —fuera de los casos críticos donde la acción se impone—, representaría una pérdida en todos los frentes. Un cuerpo de hipótesis elementales puede presentar un valor instrumental seguro para el practicante, sin que el análisis teórico deba sentirse obligado a reconocer en él la imagen última de la realidad, y sin que sea necesario tampoco unir a través suyo a médico y enfermo en una suerte de comunión mística que no tiene el mismo sentido para uno y para otro, y que solamente logra disolver el tratamiento en una fabulación.

En el límite extremo, sólo se solicitaría de esta fabulación un lenguaje apto para la traducción, socialmente autorizada, de fenómenos cuya naturaleza profunda se habría vuelto igualmente impenetrable para el grupo, para el enfermo y para el mago.

CAPÍTULO 10

LA EFICACIA SIMBÓLICA [1]

El primer gran texto mágico-religioso conocido en el área de las culturas sudamericanas, publicado por Wassen y Holmer, arroja nueva luz sobre ciertos aspectos de la cura shamanística, y plantea problemas de interpretación teórica que el excelente comentario de los editores está lejos de agotar. Quisiéramos retomar aquí este examen, no en la perspectiva lingüística o americanista en que el texto ha sido preferentemente estudiado,[2] sino con el objeto de extraer consecuencias más generales.

Se trata de un largo encantamiento, cuya versión indígena ocupa dieciocho páginas divididas en quinientos treinta y cinco versículos, recogida de un viejo informante de su tribu por el indio cuna Guillermo Haya. Es sabido que los cuna habitan el territorio de la República de Panamá, y que el recordado Erland Nordenskiöld les consagró particular atención; había llegado inclusive a formar colaboradores entre los indígenas. En el caso que nos interesa, después de la muerte de Nordenskiöld, Haya hizo llegar a su sucesor, el doctor Wassen, un texto redactado en la lengua original y acompañado de una traducción española. Holmer dedicó todos sus cuidados a la revisión de la misma.

El objeto del canto es ayudar en un parto difícil. Es de un empleo relativamente excepcional, porque las mujeres indígenas de la América Central y del Sur dan a luz más fácilmente que las de las sociedades occidentales. La intervención del shamán es, pues, rara y se produce en caso de dificultades, a requerimiento de la partera. El canto se inicia con una descripción de la confusión de esta última, describe su visita al shamán, la partida de éste hacia la choza de la parturienta, su llegada, sus preparativos, consistentes en fumigaciones de granos dé cacao quemados, invocaciones y la confección de imágenes sagradas o *nuchu.* Estás imágenes, esculpidas en materiales prescritos que les otorgan eficacia, representan los espíritus protectores que el

1. Este artículo, dedicado a Raymond de Saussure, ha sido publicado con igual título en *Revue de l'Histoire des Religions.* t. 135, n. 1, 1949, págs, 5-27.

2, Nils M. Holmer y Henry Wassen, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama,* Göteborg, 1947,

shamán convierte en sus asistentes y cuyo grupo encabeza conduciéndolos hasta la mansión de Muu, la potencia responsable de la formación del feto. El parto difícil se explica, en efecto, como debido a que Muu ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del *purba* o «alma» de la futura madre. El canto consiste entonces enteramente en una búsqueda: búsqueda del *purba* perdido, que será restituido tras grandes peripecias, tales como demolición de obstáculos, victoria sobre animales feroces y finalmente un gran torneo librado entre el shamán y sus espíritus protectores por un lado, y Muu y sus hijas por otro, con ayuda de sombreros mágicos cuyo peso estos últimos son incapaces de soportar. Vencida, Muu deja que se descubra y libere el *purba* de la enferma; el parto tiene lugar, y el canto concluye enunciando las precauciones tomadas para que Muu no escape en persecución de los visitantes. El combate no ha sido librado contra la misma Muu, indispensable para la procreación, sino tan sólo contra sus abusos; una vez corregidos éstos, las relaciones se vuelven amistosas, y el adiós de Muu al shamán equivale casi a una invitación: «Amigo *nele,* ¿cuándo volverás a verme?» (412).

Hemos vertido aquí el término *nele* como shamán, lo cual podría considerarse incorrecto, puesto que la cura no parece exigir, por parte del oficiante, un éxtasis o el paso a un estado secundario. El humo del cacao, sin embargo, tiene por principal finalidad «fortificar sus vestimentas» y «fortificarlo» también a él, «infundirle bravura para afrontar a Muu» (65-66). La clasificación cuna, que distingue entre varios tipos de médicos, pone claramente de manifiesto que el poder del *nele* se alimenta en fuentes sobrenaturales. Los médicos indígenas se dividen en *nele, inatuledi y absogedi.* Estas últimas funciones se refieren a un conocimiento de los cantos y remedios, adquirido por el estudio y verificado en los exámenes; mientras que el talento del *nele* es considerado innato y consiste en una clarividencia que descubre inmediatamente la causa de la enfermedad, es decir, el lugar cuyas fuerzas vitales, especiales o generales, han sido secuestradas por los malos espíritus. Porque el *nele* puede movilizar a estos malos espíritus y hacerlos sus protectores o sus asistentes.[3] Se trata, entonces, de un shamán, aun cuando su intervención en el parto no ofrezca todos los caracteres que acompañan habitualmente a esta función. Y los *nuchu,* espíritus protectores que ante el llamado del shamán acuden a encarnarse en las estatuillas que éste ha esculpido, reciben de él, junto con la invisibilidad y la clarividencia, los *niga,* «vitalidad», «resistencia»[4] que los convierte en *nelegan* (plural de *nele),* es decir, «para el servicio de los hombres», «seres a imagen de los hombres» (235-237), pero dotados de poderes excepcionales.

3. E. Nordenskiöld, *Art Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians,* editado ... por Henry Wassen (*Comparative Ethnographical Studies,* 10). Göteborg, 1938, págs. 80 y sigs.
4. *Idem,* págs. 360 y sigs.; Holmer y Wassen, *loc. cit.,* págs. 78-79.

Tal como lo hemos resumido brevemente, el canto parece ofrecer un modelo bastante trivial: el enfermo sufre porque ha perdido su doble espiritual o, para ser más exactos, uno de los dobles particulares cuyo conjunto constituye su fuerza vital (volveremos sobre este punto); el shamán, asistido por sus espíritus protectores, emprende un viaje al mundo sobrenatural para arrebatar al espíritu maligno el doble que ha sido capturado y, restituyéndolo a su propietario, asegura la curación. El interés excepcional de nuestro texto no reside en este cuadro formal, sino en el descubrimiento —que se desprende de la lectura, pero por el cual de todos modos Holmer y Wassen merecen homenaje— de que *Mu-Igala,* es decir, la «ruta de Muu» y la mansión de Muu, no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada míticos, sino que representan literalmente la vagina y el útero de la mujer embarazada, que el shamán y los *nuchu* exploran y en cuyas profundidades libran su combate victorioso.

Esta interpretación se funda en primer lugar en un análisis de la noción de *purba.* El *purba* es un principio espiritual diferente del *niga* que hemos definido más arriba. A la inversa del primero, el segundo no puede ser arrebatado a su poseedor, y sólo los seres humanos y los animales tienen *niga.* Una planta, una piedra, tienen un *purba* pero no tienen *niga:* lo mismo vale para el cadáver, y en el niño el *niga* se desarrolla únicamente con la edad. Parece posible entonces, sin demasiada inexactitud, verter *niga* como «fuerza vital» y *purba* como «doble» o «alma», entendiendo que estas palabras no implican una distinción entre lo animado y lo inanimado (para los cuna todo es animado), sino que corresponden más bien a la noción platónica de «idea» o «arquetipo», cuya realización sensible es cada ser u objeto particular.

Ahora bien, la enferma de nuestro canto ha perdido algo más que su *purba;* el texto indígena describe su fiebre, «cálidas ropas de la enfermedad» (I y *passim),* y una pérdida o debilitamiento de la vista, «extraviada... adormecida en el sendero de Muu Puklip» (97); y sobre todo, ella dice al shamán que la interroga: «Muu Puklip ha venido hacia mí, y quiere guardar mi *nigapurbalele* para siempre» (98), Holmer propone traducir *niga* por fuerza física y *purba* (lele) por alma o esencia, de donde: «el alma de su vida».[5] Tal vez sería arriesgar demasiado sugerir que el *niga,* atributo del ser vivo, resulta de la existencia, en éste, no de uno sino de varios *purba* funcionalmente unidos. Sin embargo, cada parte del cuerpo tiene su *purba* particular, y el *niga* parece ser, en el plano espiritual, el equivalente de la noción de organismo: del mismo modo que la vida resulta del acuerdo de los órganos, la «fuerza vital» no sería otra cosa que el concurso armonioso de todos los *purba,* cada uno de los cuales preside el funcionamiento de un órgano en particular.

5. *Loc. cit.,* pág. 38, n. 44.

El shamán, en efecto, no recupera solamente el *niga purbalele:* este descubrimiento es seguido inmediatamente por el descubrimiento, situado en el mismo plano, de otros *purba,* los correspondientes al corazón, los huesos, los dientes, los cabellos, las uñas, los pies (401-408 y 435-442). Puede sorprender que el *purba* que gobierna los órganos más afectados, los de la generación, no aparezca en esta lista. Es que el *purba* del útero, como lo han subrayado los editores, no es considerado una víctima, sino el responsable del trastorno patológico. Muu y sus hijas, las muugan, son, como lo había ya indicado Nordenskiöld, las fuerzas que presiden el desenvolvimiento del feto y le confieren sus *kurngin* o capacidades.[6] Ahora bien, el texto no hace ninguna referencia a esas atribuciones positivas. Muu aparece allí como autora de perturbación, como un «alma» especial que ha capturado y paralizado a las otras «almas» especiales y destruido así el concurso que garantizaba la integridad del «cuerpo principal» *(cuerpo jefe* en español, 430, 435), del cual extraía su *niga.* Pero, al mismo tiempo, Muu debe permanecer en su lugar: porque la expedición liberadora de los *purba* amenaza provocar la evasión de Muu por el camino que permanece abierto provisionalmente. De ahí las precauciones cuya detallada descripción ocupa la última parte del canto. El shamán moviliza a los Señores de los animales feroces para vigilar el camino, se borran las huellas, se tienden hilos de oro y de plata, y durante cuatro días los *nelegan* velan y golpean con sus bastones (505-535). Muu no es entonces una fuerza fundamentalmente mala, sino una fuerza descarriada. El parto difícil se explica porque el «alma» del útero ha apartado todas las otras «almas» de las diferentes partes del cuerpo. Una vez liberadas éstas, aquélla puede y debe reanudar su colaboración. Subrayemos desde ahora la precisión con que la ideología indígena conforma el contenido afectivo de la perturbación fisiológica, tal como ésta puede aparecer, de manera informulada, en la conciencia de la enferma.

Para llegar hasta Muu, el shamán y sus asistentes deben seguir una ruta, «el camino de Muu», que las múltiples alusiones del texto permiten identificar de igual manera. Cuando el shamán, en cuclillas bajo la hamaca de la enferma, ha terminado de esculpir los *nuchu,* éstos se incorporan «a la entrada del camino» (72, 83) y el shamán los exhorta en estos términos:

> La enferma yace en su hamaca, ante vosotros;
> su blanco tejido está extendido, su blanco tejido se mueve dulcemente.
> El débil cuerpo de la enferma está extendido;
> cuando ellos despejan el camino de Muu, éste chorrea algo como sangre;
> el chorro se derrama bajo la hamaca, como la sangre, todo rojo;
> el blanco tejido interno desciende hasta el fondo de la tierra;

6. E. Nordenskiöld, *loc. cit.,* págs. 364 y sigs.

> en medio del blanco tejido de la mujer, un ser humano desciende (84-90).

Los traductores dan el sentido de las dos últimas frases corno dudoso; pero remiten al mismo tiempo a otro texto indígena publicado por Nordenskiöld, que no deja subsistir ningún equívoco acerca de la identificación del «blanco tejido interno» con la vulva:

> *sibugua molul arkaali*
> blanca tela abriendo
> *sibugua molul akinnali*
> blanca tela extendiendo
> *sibugua molul abalase tulapurua ekuanali*
> blanca tela centro feto caer haciendo[7]

El oscuro «camino de Muu», ensangrentado por el parto difícil, y que los *nuchu* deben reconocer al resplandor de sus vestimentas y sombreros mágicos es, pues, incontestablemente, la vagina de la enferma. Y la «morada de Muu», la «fuente turbia» donde ella tiene su mansión, corresponde sin duda al útero, porque el informador indígena comenta el nombre de esta morada, *Amukkapiryawila,* por *omegan purba amurrequedi,* «la turbia menstruación de las mujeres», llamada también «la profunda, sombría fuente» (250-251) y «el sombrío lugar interior» (32).[8]

Nuestro texto ofrece, pues, una característica original, que le otorga merecidamente un lugar especial entre las curas shamanísticas descritas habitualmente. Estas corresponden a tres tipos, que por otra parte no se excluyen mutuamente: o bien el órgano o el miembro enfermo es sometido a una manipulación física o a una succión, que tiene por objeto extraer la causa de la enfermedad, generalmente una espina, un cristal, una pluma, que se hace aparecer en el momento oportuno (América tropical, Australia, Alaska); o bien, como entre los araucanos, la cura se concentra en un combate simulado, librado primero en la choza y luego a cielo abierto, contra los espíritus perjudiciales; o bien —como por ejemplo entre los navajos—, el oficiante pronuncia encantamientos y prescribe operaciones (colocación del enfermo sobre distintas partes de una pintura trazada sobre el suelo con arenas y pólenes coloreados), que no tienen relación directa perceptible con la perturbación especial que se trata de curar. Ahora bien, en todos los casos el método terapéutico (que, como se sabe, resulta a menudo eficaz) es difícil de interpretar: cuando está dirigido

7. Nordenskiöld, *loc. cit.,* págs. 607-608; Holmer y Wassen, *loc. cit.,* pág. 38, n. 35-39. [En castellano en el original. (T.)]

8. La traducción de *ti ipya* como «torbellino» [tourbillon] parece forzada. Para ciertos indígenas sudamericanos, como por lo demás para las lenguas ibéricas (véase el portugués *olho d'agua),* un «ojo de agua» es una fuente.

directamente a la parte enferma, es bastante superficial (y en general, pura superchería) como para reconocerle un valor intrínseco; y cuando consiste en la repetición de un ritual a menudo muy abstracto, no se alcanza a comprender su influencia sobre la enfermedad. Resulta cómodo desembarazarse de estas dificultades declarando que se trata de curas psicológicas. Pero este término carecerá de sentido en tanto no se defina la manera cómo determinadas representaciones psicológicas son invocadas para combatir perturbaciones fisiológicas, igualmente bien definidas. Ahora bien, el texto que hemos analizado aporta una contribución excepcional a la solución del problema. Constituye una medicación puramente psicológica, puesto que el shamán no toca el cuerpo de la enferma y no le administra remedio; pero, al mismo tiempo, pone en discusión en forma directa y explícita el estado patológico y su localización: diríamos gustosos que el canto constituye una *manipulación psicológica* del órgano enfermo, y que de esta manipulación se espera la cura.

* * *

Comencemos por establecer la realidad y los caracteres de esta manipulación; buscaremos después cuáles pueden ser su objetivo y su eficacia. Sorprende, en primer lugar, que el canto, cuyo tema es una lucha dramática entre espíritus benefactores y espíritus malignos por la reconquista de un «alma», consagre un espacio tan reducido a la acción propiamente dicha: sobre dieciocho páginas de texto, el torneo ocupa menos de una y la entrevista con Muu Puklip no más de dos. Por el contrario, los preliminares están muy desarrollados y la descripción de los preparativos, del equipamiento de los *nuchu,* del itinerario y de los lugares, se tratan con una gran riqueza de detalles. Tal es el caso, al comienzo, de la visita de la partera al shamán: la conversación de la enferma con la primera, luego de ésta con el segundo, es reproducida dos veces, porque cada interlocutor repite exactamente la frase del otro antes de responderle:

> La enferma dice a la partera: «En verdad, estoy vestida con las cálidas ropas de la enfermedad»;
> La partera responde a la enferma: «Estás, en verdad, vestida con las cálidas ropas de la enfermedad, así te he escuchado yo también» (1-2).

Se puede argüir[9] que este procedimiento estilístico es corriente entre los cuna y que se explica por la necesidad, que tienen los pueblos limitados a la tradición oral, de fijar exactamente en la memoria lo que ha sido dicho. Y sin embargo, el procedimiento no se aplica sólo a las palabras, sino también a las acciones:

9. Holmer y Wassen, *loc.* cit,, págs. 65-66.

> La partera da una vuelta en la choza;
> la partera busca perlas;
> la partera da una vuelta;
> la partera coloca un pie delante del otro;
> la partera toca el suelo con el pie;
> la partera pone delante el otro pie;
> la partera abre la puerta de su choza; la puerta de su choza cruje;
> la partera sale... (7-14).

Esta descripción minuciosa de una salida se repite en la llegada a casa del shamán, en el retorno a casa de la enferma, en la partida del shamán y en la llegada de este último; a veces, la misma descripción es repetida dos veces en iguales términos (37-39 y 45-47 reproducen 33-35). La cura comienza, pues, por una historia de los acontecimientos que la han precedido, y ciertos aspectos que podrían parecer secundarios («entradas» y «salidas») son tratados con gran lujo de detalles, como si estuvieran, por decirlo así, filmados con cámara lenta. Esta técnica puede encontrarse en el conjunto del texto, pero en ninguna otra parte se la aplica en forma tan sistemática como al comienzo y para describir detalles de interés retrospectivo.

Todo pasa como si el oficiante tratara de conseguir que una enferma cuya atención a lo real se encuentra sin duda disminuida —y exacerbada su sensibilidad— debido al sufrimiento, reviva de una manera muy precisa y muy intensa una situación inicial y perciba mentalmente los menores detalles. En efecto, esta situación introduce una serie de acontecimientos, cuyo teatro supuesto estará constituido por el cuerpo y los órganos internos de la enferma. Se va a pasar, pues, de la realidad más trivial al mito, del universo físico al universo fisiológico, del mundo exterior al cuerpo interior. Y el mito que se desarrolle en el cuerpo interior deberá conservar la misma vivacidad, el mismo carácter de experiencia vivida, cuyas condiciones habrá impuesto el shamán con ayuda del estado patológico y mediante una técnica obsesionante apropiada.

Las diez páginas que siguen ofrecen, a un ritmo jadeante, una oscilación cada vez más rápida entre los temas míticos y los temas fisiológicos, como si se tratara de abolir en el espíritu de la enferma la distinción que los separa y volver imposible la diferenciación de sus atributos respectivos. A las imágenes de la mujer yacente en su hamaca o en la posición obstétrica indígena —rodillas separadas y cara vuelta hacia el este—, gimiente, perdiendo sangre, la vulva dilatada y agitada (84-92, 123-124, 134-135, 152, 158, 173, 177-178, 202-204), siguen las invocaciones nominales a los espíritus: los de las bebidas alcohólicas, los del viento, las aguas y los bosques e inclusive —precioso testimonio de la plasticidad del mito— el del «paquebote plateado del hombre blanco» (187). Los temas convergen: como la enferma, los *nuchu* gotean, chorrean sangre, y los dolores de la enferma adquieren proporciones cósmicas: «Su blanco tejido interno se extiende hasta

el seno de la tierra... hasta el seno de la tierra, sus exudaciones forman un charco, todo como de sangre, todo rojo» (89, 92). Al mismo tiempo, cada espíritu, cuando aparece, es objeto de una atenta descripción, y el equipo mágico que recibe del shamán es detallado largamente: perlas negras, perlas color de fuego, perlas sombrías, perlas redondas, huesos de jaguar, huesos redondeados, huesos de la garganta y muchos otros huesos, collares de plata, huesos de tatú, huesos del pájaro *kerkettoli,* huesos de pico-verde, huesos para hacer flautas, perlas de plata (104-118); luego se reanuda la movilización general, como si estas garantías fueran todavía insuficientes y como si todas las fuerzas conocidas o desconocidas de la enferma debieran ser reunidas para la invasión (119-229).

Pero estamos tan poco abandonados en el mundo del mito que la penetración de la vagina, por mítica que ella sea, es propuesta a la enferma en términos concretos y conocidos. En dos oportunidades, por otra parte, *muu* designa directamente el útero y no el principio espiritual que gobierna su actividad («el muu de la enferma», 204, 453).[10] Aquí son los *nelegan* quienes, para introducirse en el camino de Muu, asumen la apariencia y las maniobras del pene en erección:

> Los sombreros de los *nelegan* brillan, los sombreros de los *nelegan* se vuelven blancos; los *nelegan* se vuelven lisos y bajos (?), como si fueran puntas, derechos;
> los *nelegan* comienzan a ser aterradores (?), los *nelegan* se vuelven todos aterradores (?);
> para salvar el *nigapurbalele* de la enferma (230-233);

y más abajo:

> Los *nelegan* se dirigen hacia lo alto de la hamaca, balanceándose, van hacia lo alto, como *nusupane* (239).[11]

La técnica del relato busca, pues, restituir una experiencia real; el mito se limita a sustituir a los protagonistas. Estos penetran en el orificio natural, y puede imaginarse que, tras toda esta preparación psicológica, la enferma los siente efectivamente penetrar. No sólo ésta los siente; ellos «despejan» —para sí mismos, sin duda, y para encontrar el camino que buscan, pero también para ella, para hacerle «clara» y accesible al pensamiento consciente la sede de sensaciones inefables y dolorosas— el camino que se disponen a recorrer:

10. Holmer y Wassen, pág. 45, n. 219; pág. 57, n. 539.
11. Los signos de interrogación son del traductor; *nusupane,* de *nusu* «ver», comúnmente empleado por «pene» (véase Holmer y Wassen, pág. 47, n. 280; pág. 57, n. 540 y pág. 82).

> Los *nelegan* colocan una buena visión en la enferma, los *nelegan* abren ojos luminosos en la enferma... (238).

Y esta «visión iluminante», para parafrasear una fórmula del texto, les permite detallar un itinerario complicado, verdadera anatomía mítica que corresponde menos a la estructura real de los órganos genitales que a una suerte de geografía afectiva, que identifica cada punto de resistencia y cada dolor:

> Los *nelegan* se ponen en camino, los *nelegan* marchan en fila a lo largo del sendero de Muu, tan lejos como la Baja Montaña;
> los n., etcétera, tan lejos como la Corta Montaña;
> los n., etcétera, tan lejos como la Larga Montaña;
> los n., etcétera, tan lejos como Yala Pokuna Yala (no traducido);
> los n., etcétera, tan lejos como Yda Akkawatallekun Yala (ídem);
> los n., etcétera, tan lejos como Yala Ilamisuikun Yala *(ídem);*
> los n., etcétera, hasta el centro de la Lisa Montaña;
> los *nelegan* se ponen en camino, los *nelegan* marchan en fila a lo largo del sendero de Muu (241-248).

El cuadro del mundo uterino, poblado de monstruos fantásticos y animales feroces, puede ser interpretado de la misma manera, confirmada directamente, además, por el informante indígena: son, dice éste, «los animales que acrecientan los males de la mujer parturienta», es decir, los dolores mismos personificados. Y aquí también el canto parece tener por objeto principal el de describirlos a la enferma y nombrárselos, de presentárselos bajo una forma que pueda ser aprehendida por el pensamiento consciente o inconsciente: Tío Yacaré, que se mueve hacia aquí y hacia allá, con sus ojos protuberantes, su cuerpo sinuoso y manchado, agachándose y agitando la cola; Tío Yacaré Tiikwalele, de cuerpo lustroso, que agita sus aletas brillantes, aletas que invaden el lugar, lo rechazan todo, lo arrastran todo; Nele Ki(k)kirpanalele, el Pulpo, cuyos tentáculos viscosos salen y entran alternativamente, y todavía muchos otros: Aquel-cuyo-sombrero-es-húmedo, Aquel-cuyo-sombrero-es-rojo, Aquel-cuyo-sombrero-es-multicolor, etcétera; y los animales guardianes: el Tigre-negro; el Animal-rojo; el Animal-bicolor, el Animal-color-de-polvo; atado cada uno con una cadena de hierro, la lengua pendiente, la lengua saliente, babeante, espumosa, la cola flameante, los dientes amenazantes y despedazándolo todo, «todo como la sangre, todo rojo» (253-298).

Para penetrar en este infierno a lo Jerónimo Bosch y encontrar a su propietario, los *nelegan* tienen todavía otros obstáculos que vencer, esta vez materiales: fibras, cuerdas flotantes, hilos tendidos, cortinas sucesivas: color de arco iris, doradas, plateadas, rojas, negras, castañas, azules, blancas, vermiformes, «como corbatas», amarillas, retorcidas, espesas (305-330), y con este fin el shamán pide refuerzos: los Señores-de-los-animales-taladradores-de-bosques, que deberán «cor-

tar, juntar, enrollar, reducir» los hilos, en los que Holmer y Wassen reconocen las paredes mucosas del útero.[12]

La invasión sigue a la caída de estos últimos obstáculos, y es aquí donde tiene lugar el torneo de los sombreros, cuyo análisis nos llevaría demasiado lejos del propósito inmediato de este estudio. Tras la liberación del *nigapurbalele* viene el descenso, tan peligroso como el ascenso: porque el objetivo de toda la empresa es provocar el parto, es decir, precisamente un descenso difícil. El shamán recuenta sus fuerzas y anima a su tropa, pero necesita todavía pedir ayuda: los «abridores de ruta», Señores-de-los-animales-cavadores, tales como el tatú. Se exhorta al *niga* a dirigirse hacia el orificio:

Tu cuerpo yace ante ti, en la hamaca;
su blanco tejido está extendido;
su blanco tejido interno se mueve dulcemente;
tu enferma yace ante ti, creyendo que ha perdido la vista.
En su cuerpo, ellos colocan nuevamente su *nigapurbalele* (430-435).

El episodio que sigue es oscuro: se diría que la enferma no está aún curada. El shamán parte a la montaña con las gentes de la aldea para recoger plantas medicinales, y repite su ofensiva en una nueva forma: es él esta vez quien, imitando el pene, penetra en la «abertura de Muu» y se agita allí «como *nusupane...,* limpiando y secando completamente el lugar interior» (453-454). El empleo de astringentes, sin embargo, sugiere que el parto ha tenido lugar. En fin, antes del relato de las precauciones tomadas para prevenir la evasión de Muu, que ya hemos descrito, se encuentra una llamada a un pueblo de arqueros. Como éstos tienen por misión levantar una nube de polvo «para oscurecer el camino de Muu» (464) y montar guardia en todos los caminos de Muu, desvíos y atajos (468), su intervención corresponde también, sin duda, a la conclusión.

Tal vez el episodio anterior se refiere a una segunda técnica de cura, mediante manipulación de los órganos y administración de remedios; tal vez, por el contrarío, es un paralelo, en forma igualmente metafórica, del primer viaje, desarrollado de manera más completa en nuestra versión. Habría, así, dos ofensivas lanzadas en auxilio de la enferma, apoyada una en una mitología psicofisiológica, la otra en una mitología psicosocial indicada por la llamada a los habitantes de la aldea, que habría quedado en estado de esbozo. Sea como fuere, es preciso señalar que el canto concluye después del parto, así corno había comenzado antes de la cura: los acontecimientos anteriores y posteriores son cuidadosamente relatados. Se trata, en efecto, de construir un conjunto sistemático. La cura debe ser «cerrada con cerrojo» mediante procedimientos minuciosos y no sólo contra las veleidades elusivas de Muu: su eficacia estaría comprometida si antes de que

12. *Loc, cit.,* pág. 85.

pudieran esperarse sus resultados no presentara a la enferma un desenlace, es decir, una situación en la que todos los protagonistas han recobrado su lugar y se han reincorporado a un orden sobre el cual no pesa ya ninguna amenaza.

* * *

La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehusa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación.

Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura. Y sin embargo nada semejante se produce en nuestros enfermos, cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus. Se nos acusará de emplear una paradoja, si respondemos que la razón estriba en que los microbios existen y que los monstruos no existen. Pero la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado. El shamán proporciona a la enferma un *lenguaje* en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma.

A este respecto, la cura shamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis. Su originalidad proviene de que aplica a una perturbación orgánica un método muy semejante al de estas últimas. ¿Cómo es posible este resultado? Una comparación más estrecha entre shamanismo y psicoanálisis (comparación que no comporta, en nuestra intención, ninguna descortesía para con este último) permitirá precisar este punto.

En ambos casos, el propósito es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes, ya sea en razón de su represión por obra de otras fuerzas psicológicas, ya sea —como en el caso del parto— a causa de su naturaleza propia, que no es psíquica sino orgánica, o inclusive simplemente mecánica. También en ambos casos, los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace. Esta experiencia vivida recibe, en psicoanálisis, el nombre de *abreacción.* Es sabido que tiene por condición la intervención no provocada del analista, quien surge en los conflictos del enfermo, por el doble mecanismo de la transferencia, como un protagonista de carne y hueso, con referencia al cual el enfermo puede restablecer y explicitar una situación inicial que había permanecido informulada.

Todos estos caracteres se encuentran en la cura shamanística. En ella se trata también de suscitar una experiencia y, en la medida en que esta experiencia se organiza, ciertos mecanismos colocados fuera del control del sujeto se regulan espontáneamente para llegar a un funcionamiento ordenado. El shamán tiene el mismo doble papel que desempeña el psicoanalista: un primer papel —de oyente para el psicoanalista, de orador para el shamán— establece una relación inmediata con la conciencia (y mediata con el inconsciente) del enfermo. Es el papel del encantamiento propiamente dicho. Pero el shamán no se limita a proferir el encantamiento: es su héroe, porque es él mismo quien penetra en los órganos amenazados a la cabeza del batallón sobrenatural de los espíritus y quien libera el alma cautiva. En este sentido el shamán se encarna, como el psicoanalista objeto de la transferencia, para convertirse, gracias a las representaciones inducidas en el espíritu del enfermo, en el protagonista real del conflicto que este último experimenta a medio camino entre el mundo orgánico y el mundo psíquico. El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero, identificándose con un shamán míticamente transpuesto.

El paralelismo, pues, no excluye diferencias. Esto no debe sorprender si se toma en cuenta el carácter del trastorno que se trata de curar: psíquico en un caso, orgánico en el otro. En realidad, la cura shamanística parece ser un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de todos los términos. Ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el

enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo. Para preparar la abreacción, que se convierte entonces en una «adreacción», el psicoanalista escucha, mientras que el shamán habla. Mejor aún: cuando las transferencias se organizan, el enfermo hace hablar al psicoanalista atribuyéndole supuestos sentimientos e intenciones; por el contrario, en el encantamiento, el shamán habla por su enferma. La interroga y pone en su boca réplicas correspondientes a la interpretación de su estado con la cual ella debe compenetrarse:

> Mi vista se ha extraviado, se ha dormido en el camino de Muu Puklip;
> es Muu Puklip quien ha venido hacia mí. Ella puede tomar mi *nigapurbalele;*
> Muu Nauryaiti ha venido hacia mí. Ella quiere apoderarse de mi *nigapurbalele* para siempre; etcétera (97-101).

Y sin embargo, la semejanza se vuelve aún más sorprendente cuando se compara el método del shamán con ciertas terapéuticas de aparición reciente, derivadas del psicoanálisis. Desoille había ya señalado, en sus trabajos sobre las ensoñaciones diurnas, que la perturbación psicopatológica solamente es accesible al lenguaje de los símbolos. El habla, pues, a sus enfermos mediante símbolos, pero éstos son todavía metáforas verbales. En un trabajo más reciente, que nosotros no conocíamos en el momento en que comenzábamos este estudio, la señora Sechehaye va mucho más lejos [13] y, en nuestra opinión, los resultados que ella ha obtenido en el tratamiento de un caso de esquizofrenia considerado incurable, confirman plenamente los puntos de vista expuestos acerca de las relaciones entre el psicoanálisis y el shamanismo. Porque la señora Sechehaye ha comprendido que el discurso, por simbólico que pueda ser, chocaba todavía con la barrera de lo consciente, y que sólo por medio de actos podía ella llegar a los complejos demasiado profundos. Para resolver un complejo de destete, la psicoanalista debe entonces asumir una posición materna realizada, no por una reproducción literal de la conducta correspondiente, sino a fuerza de actos discontinuos, si cabe decirlo así, cada uno de los cuales simboliza un elemento fundamental de esta situación: por ejemplo, el contacto de la mejilla de la enferma con el seno de la psicoanalista. La carga simbólica de tales actos les permite constituir un lenguaje: en realidad, el médico dialoga con su paciente no mediante la palabra, sino mediante operaciones concretas, verdaderos ritos que atraviesan la pantalla de la conciencia sin encontrar obstáculo, para aportar directamente su mensaje al inconsciente.

13. M. A, Sechehaye, *La réalisation symbolique* (suplemento n. 12 de la *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Appliquée),* Berna, 1947.

Encontramos nuevamente entonces la noción de manipulación, que nos había parecido esencial para comprender la cura shamanística, pero cuya definición tradicional, como vemos, debe ser considerablemente ampliada: porque se traía ya de una manipulación de las ideas, ya de una manipulación de los órganos. La condición común es que se efectúe por medio de símbolos, es decir, de equivalentes significativos del significado, correspondientes a un orden de realidad distinto del de este último. Los *gestos* de la señora Sechehaye resuenan en el espíritu inconsciente de su esquizofrénica como las *representaciones* evocadas por el shamán determinan una modificación de las *funciones* orgánicas de la parturienta. Las labores se encuentran bloqueadas al comienzo del canto, el alumbramiento se produce al final, y los progresos del parto se reflejan en las etapas sucesivas del mito: la primera penetración de la vagina por los *nelegan* se hace en fila india (241) y, como se trata de una ascensión, con ayuda de los prestigiosos sombreros que abren e iluminan el paso. Cuando llega el momento del regreso (que corresponde a la segunda etapa del mito, pero a la primera etapa del proceso fisiológico, puesto que se trata de hacer descender a la criatura), la atención se desplaza a los píes: se señala que los *nelegan* llevan zapatos (494-496). En el momento en que invaden la morada de Muu, ya no marchan en fila, sino «cuatro en fondo» (388); y para salir de nuevo al aire libre, marchan «todos en un frente» (248). Sin duda esta transformación de los detalles del mito tiene por objeto despertar una reacción orgánica correspondiente; pero la enferma no podría hacerla suya como experiencia si no se acompaña de un progreso real de la dilatación. Es la eficacia simbólica la que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones. Y mito y operaciones forman un par en el cual volvemos a encontrar otra vez el dualismo del enfermo y el médico. En la cura de la esquizofrenia, el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura shamanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones.

* * *

La anabgía entre ambos métodos sería aún más completa si pudiera admitirse, como Freud parece haberlo sugerido en dos oportunidades,[14] que la descripción en términos psicológicos de la estructura de las psicosis y las neurosis debe desaparecer un día ante una concepción fisiológica e inclusive bioquímica. Esta eventualidad podría hallarse más próxima de lo que parece, puesto que recientes investigaciones suecas [15] han puesto en evidencia diferencias químicas —referentes a la riqueza respectiva en polinucleótidos— entre las células nerviosas del individuo normal y las del alienado. De acuerdo con esta hipótesis o con cualquiera otra del mismo tipo la cura shamanística y la cura psicoanalítica se tornarían rigurosamente semejantes; se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito —ya recibido, ya producido— y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor: pero su empleo corriente no le permite sobrepasar el psiquismo. Comprobamos, así, el valor de la intuición de Rimbaud cuando decía que la metáfora puede también servir para cambiar el mundo.

La comparación con el psicoanálisis nos ha permitido aclarar algunos aspectos de la cura shamanística. No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del sharnanismo sea incapaz de aclarar un día ciertos puntos oscuros de la teoría de Freud. Pensamos particularmente en la noción de mito y en la noción de inconsciente.

Hemos visto que la única diferencia entre ambos métodos, que seguiría en pie una vez descubierto un sustrato fisiológico de las neurosis, estaría referida al origen del mito, reencontrado en un caso como un tesoro individual, y recibido, en el otro, de la tradición colectiva. En realidad, muchos psicoanalistas se negarán a aceptar que las constelaciones psíquicas que reaparecen en la conciencia del enfermo puedan constituir un mito: son, dirán ellos, acontecimientos reales, cuya fecha a veces es posible determinar y cuya autenticidad es verificable por entrevistas hechas a los padres o los criados.[16] Por nuestra parte, no ponemos en duda los hechos. Pero conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura depende del carácter real de las situaciones rememoradas o si el poder traumatizante de estas situaciones no deriva más bien del hecho de que, en el momento en que se presentan, el sujeto las experimenta inmediatamente bajo forma de mito vivido. Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde de una estructura preexistente. En relación con el acontecimiento o la

14. En *Más allá del principio del placer* y en *Nuevas aportaciones,* págs. 79 y 198, respectivamente, de las ediciones inglesas. Citado por E. Kris, «The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation», en *Freedom and experience, Essays presented to H. M. Kallen,* Cornell University Press, 1947, pág 244.
15. De Caspersson y Hyden, en el Instituto Karolinska de Estocolmo.

16. Marie Bonaparte, «Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene», en *The Psychoanalytic Study of the Child,* vol. I, Nueva York, 1945.

anécdota, estas estructuras —o para ser más exactos, estas leyes de estructura— son verdaderamente intemporales. En el psicópata, toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizadora del mito inicial; pero esta estructura y las otras que, en él, quedan relegadas a un papel subordinado, se encuentran también en el hombre normal, primitivo o civilizado. El conjunto de estas estructuras formaría lo que llamamos el inconsciente. Veríamos de esta manera cómo se desvanece la última diferencia entre la teoría del shamanísmo y la del psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irreemplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes.

Si esta concepción es exacta, probablemente sea necesario restablecer entre inconsciente y subconsciente una distinción más marcada que la habitual en la psicología contemporánea. Porque el subconsciente, receptáculo de recuerdos y de imágenes coleccionados en el transcurso de cada vida[17] se convierte, así, en un simple aspecto de la memoria; afirma su perennidad y a la vez implica sus limitaciones, porque el término de subconsciente se refiere al hecho de que los recuerdos, si bien se conservan, no siempre están disponibles. El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. Se podría decir, entonces, que el subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación —para nosotros mismos y para los demás— si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso. Como estas leyes son las mismas en todas las ocasiones en que el inconsciente ejerce su actividad y para todos los individuos, el problema planteado en el párrafo precedente puede resolverse en forma sencilla. El vocabulario importa menos que la estructura. Ya sea el mito recreado por el sujeto o sacado de la tradición, de estas fuentes, individual o colectiva (entre las cuales se producen constantemente interpretaciones e intercambios), el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica.

17. Esta definición, tan criticada, adquiere un nuevo sentido por efecto de la distinción radical entre subconsciente e inconsciente.

Agreguemos que estas estructuras no sólo son las mismas para todos y para todas las materias a las cuales se aplica la función; ellas son además poco numerosas, lo cual nos permite comprender por qué el mundo del simbolismo es infinitamente diverso en su contenido, pero siempre limitado en sus leyes. Hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas, válidas para todas las lenguas. Una compilación de los cuentos y mitos conocidos ocuparía una masa imponente de volúmenes. Pero se pueden reducir a un pequeño número de tipos simples en los que operan, tras la diversidad de los personajes, unas pocas funciones elementales; y los complejos, esos mitos individuales, se reducen también a unos pocos tipos simples, moldes en los que se acomoda la fluida multiplicidad de los casos.

Del hecho de que el shamán no psicoanaliza a su enfermo puede concluirse que la búsqueda del tiempo perdido, considerado por algunos como la clave de la terapéutica psicoanalítica, es sólo una modalidad (cuyo valor y resultados no son despreciables) de un método más fundamental, que debe definirse sin tomar en cuenta el origen individual o colectivo del mito. Porque la *forma* mítica prevalece sobre el *contenido* del relato. Esto es al menos lo que hemos creído aprender del análisis de un texto indígena. Pero, en otro sentido, es bien sabido que todo mito es una búsqueda del tiempo perdido. Esta forma moderna de la técnica shamanística que es el psicoanálisis extrae, pues, sus caracteres particulares del hecho de que, en la civilización mecánica, únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo. De esta comprobación el psicoanálisis puede recoger una confirmación de su validez, a la vez que la esperanza de profundizar sus bases teóricas y de comprender mejor el mecanismo de su eficacia, por una confrontación de sus métodos y sus objetivos con los de sus grandes predecesores: los shamanes y los hechiceros.

CAPÍTULO 11

LA ESTRUCTURA DE LOS MITOS [1]

«Se diría que los universos mitológicos están destinados a ser pulverizados apenas formados, para que de sus restos nazcan nuevos universos.»

Franz Boas, introducción a James Teit, «Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia», *Memoirs of the American Folklore Society,* VI (1898), pág. 18.

Desde hace unos veinte años y no obstante ciertas tentativas dispersas, la antropología parece haberse alejado progresivamente del estudio de los hechos religiosos. Aficionados de distintas procedencias han aprovechado la oportunidad para invadir el dominio de la etnología religiosa. Sus juegos ingenuos se desenvuelven sobre el terreno que nosotros hemos abandonado sin cultivar, y sus excesos se suman a nuestra carencia, comprometiendo el futuro de nuestros trabajos,

¿Cuál es el origen de esta situación? Los fundadores de la etnología religiosa, Tylor, Frazer y Durkheim, prestaron constante atención a los problemas psicológicos; no siendo, sin embargo, psicólogos de oficio, no podían estar al corriente de la rápida evolución de las ideas en esa materia y menos aún presentirla. Sus interpretaciones han pasado de moda tan velozmente como los postulados psicológicos que ellas implicaban. Reconozcámosles, con todo, el mérito de haber comprendido que los problemas de etnología religiosa corresponden a una psicología intelectualista. Siguiendo a Hocart —que hacía ya esta observación al principio de su obra postuma, recientemente publicada—, habrá que lamentar que la psicología moderna se haya desinteresado demasiado a menudo de los fenómenos intelectuales y haya preferido el estudio de la vida afectiva: «a los defectos

1. Según el articulo original «The Structural Study of Myth», en Myth, A Symposium, *Journal American Folklore,* vol. 78, n, 270, octubre-diciembre 1955, págs. 428-444. Traducido con algunos complementos y modificaciones.

inherentes a la escuela psicológica... se agregaba, así, el error de creer que de las ideas claras pueden nacer emociones confusas».[2] Hubiera sido necesario ampliar los cuadros de nuestra lógica para incluir en ella operaciones mentales en apariencia diferentes de las nuestras, pero que son intelectuales con igual derecho. Se ha ensayado, en cambio, reducirlas a sentimientos informes e inefables. Este método, conocido bajo el nombre de fenomenología religiosa, se ha mostrado con excesiva frecuencia estéril y fastidioso.

* * *

De todos los capítulos de la etnología religiosa, la mitología es aquel que sufre sobre todo con esta situación. Cabe sin duda citar los considerables trabajos de Dumézil y los de M. H. Grégoire. Pero no pertenecen propiamente a la etnología. Como hace cincuenta años, ésta sigue complaciéndose en el caos. Se rejuvenecen las viejas interpretaciones: ensoñaciones de la conciencia colectiva, divinización de personajes históricos, o a la inversa. Cualquiera sea el modo en que se consideran los mitos, parecen todos reducirse a un juego gratuito o a una forma superficial de especulación filosófica.

¿Para comprender lo que es un mito debemos pues elegir entre la simpleza y el sofisma? Algunos pretenden que cada sociedad expresa en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor, el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera. Para otros, los mitos constituyen tentativas de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles: astronómicos, meteorológicos, etcétera. Pero las sociedades no son refractarias a las interpretaciones positivas, inclusive cuando adoptan interpretaciones falsas; ¿por qué habrían de preferir súbitamente maneras de pensar tan oscuras y complicadas? Los psicoanalistas, por otra parte, así como también ciertos etnólogos, quieren reemplazar las interpretaciones cosmológicas y naturalistas por otras tomadas de la sociología y la psicología. Pero entonces las cosas se vuelven demasiado fáciles. Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos es el de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos. Sea cual fuere la situación real, una dialéctica que gana a todo trance encontrará el medio de alcanzar la significación.

Reconozcamos más bien que el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias. En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada

2. A. M. Hocart, *Social origins,* Londres, 1954, pág. 7.

a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. De donde surge el problema: si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que, de un extremo al otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto? Sólo si se toma conciencia de esta antinomia fundamental, que pertenece a la naturaleza del mito, se puede esperar resolverla. En efecto, esta contradicción se asemeja a aquella que descubrieron los primeros filósofos que se interesaron en el lenguaje, y para que la lingüística pudiera constituirse como ciencia fue preciso levantar esta hipoteca. Los antiguos filósofos razonaban sobre el lenguaje como nosotros seguimos razonando sobre la mitología. Comprobaban que, en cada lengua, ciertos grupos de sonidos correspondían a determinados sentidos, y buscaban desesperadamente comprender qué necesidad interna unía esos *sentidos* y esos *sonidos.* La empresa era vana, porque los mismos sonidos se encuentran en otras lenguas, pero ligados a sentidos diferentes. La contradicción no fue resuelta hasta el día en que se percibió que la función significativa de la lengua no está ligada directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí.

Muchas teorías recientes sobre la mitología proceden de una confusión análoga. Según Jung, habría significaciones precisas ligadas a ciertos temas mitológicos, que él llama arquetipos. Esto es razonar al estilo de los filósofos del lenguaje, que estuvieron convencidos durante largo tiempo[3] de que los diversos sonidos poseían una afinidad natural con tal o cual sentido: así, las semivocales «líquidas» tendrían por misión evocar el estado correspondiente de la materia, las vocales abiertas serían elegidas preferentemente para formar los nombres de objetos grandes, voluminosos, pesados o sonoros, etcétera. El principio saussuriano del *carácter arbitrario de los signos lingüísticos* necesita por cierto ser revisado y corregido;[4] no obstante, todos los lingüistas estarán de acuerdo en reconocer que, desde un punto de vista histórico, ha marcado una etapa indispensable de la reflexión lingüística.

No basta invitar al mitólogo a que compare la situación incierta en que se encuentra, con la del lingüista de la época precientífica. Porque siguiendo por ese camino nos arriesgaríamos a caer de una dificultad en otra. Aproximar el mito al lenguaje no resuelve nada: el mito integra la lengua; por el habla se le conoce; pertenece al discurso.

3. Esta hipótesis cuenta aún con defensores. Asi, por ejemplo, Sir R. A. Paget, «The origin of language.,.», *Journal of World History,* I, n. 2, UNESCO, 1953.

4. Véase E. Benveniste, «Nature du signe linguistique», *Acta lingüistica,* I, 1, 1939, y el cap, V de la presente obra.

Si queremos dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Esta nueva dificultad tampoco es ajena al lingüista: ¿acaso el lenguaje mismo no engloba diferentes niveles? Al distinguir entre la *lengua* y el *habla,* Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios: uno estructural, el otro estadístico; la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible. Si es ya posible aislar estos dos niveles en el lenguaje, nada excluye la posibilidad de definir un tercero.

Acabamos de distinguir la *lengua* y el *habla* de acuerdo con los sistemas temporales a los cuales una y otro se refieren. Ahora bien, el mito se define también por un sistema temporal, que combina las propiedades de los otros dos. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad fundamental. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿que hace el historiador cuando evoca la Revolución Francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político y para quienes lo escuchan, la Revolución Francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. Michelet, pensador político a la vez que historiador, se expresa así: «Ese día todo era posible... El futuro fue presente... es decir, no ya tiempo, sino un relámpago de eternidad.»[5] Esta doble estructura, a la vez *histórica* y *ahistórica.* explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del *habla* (y ser analizado en cuanto tal) y al de la *lengua* (en la cual se lo formula), ofreciendo al mismo tiempo, en un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto. Este tercer nivel posee también una naturaleza lingüística, pero es, sin embargo, distinto de los otros dos.

Se me permitirá abrir aquí un paréntesis para ilustrar, mediante una observación, la originalidad que ofrece el mito en relación con todos los demás hechos lingüísticos. Se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero. En este sentido, el lugar que el mito ocupa en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto al de la poesía, pese a lo que haya podido decirse para aproximar uno a la otra. La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la *historia* relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra *despegar* si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse.

5. Michelet, *Histoire de la Révolution* Francaise. IV, I. He tomado esta cita de Maurice Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique.* París. 1955, pág. 273.

Resumamos ahora las conclusiones provisionales alcanzadas. Son tres: 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas *por encima* del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.

Si se admiten estos tres puntos, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, se siguen dos consecuencias muy importantes: 1) como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades constitutivas; 2) estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que normalmente intervienen en la estructura de la lengua, a saber, los fonemas, morfemas y semantemas. Pero ellas tienen con estos últimos la relación que los semantemas guardan con los morfemas y que éstos guardan con los fonemas. Cada forma difiere de la precedente por un grado más alto de complejidad. Por esta razón, a los elementos propios del mito (que son los más complejos de todos) los llamaremos: unidades constitutivas mayores.

¿Cómo se procederá para reconocer y aislar estas grandes unidades constitutivas o mitemas? Sabemos que no son asimilables ni a los fonemas ni a los morfemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario, el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera del discurso. Será necesario, entonces, buscarlas en el plano de la frase. En una etapa preliminar de la investigación, procederemos por aproximaciones, por ensayo y error, guiándonos por los principios que sirven de base al análisis estruc-

tural en todas sus formas: economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales.

Hasta el momento, hemos utilizado la técnica siguiente: cada mito es analizado en forma independiente, buscando traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles. Cada frase se inscribe en una ficha que tiene un número correspondiente a su lugar en el relato. Se observa, entonces, que cada ficha consiste en la asignación de un predicado a un sujeto. Dicho de otra manera, cada gran unidad constitutiva posee la naturaleza de una *relación.*

La definición precedente no es todavía satisfactoria, y esto por dos razones. En primer lugar, los lingüistas estructuralistas saben bien que todas las unidades constitutivas, sea cual fuere el nivel en el que se las aisla, consisten en relaciones. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre las unidades mayores y las demás? En segundo lugar, el método que se acaba de exponer está ubicado siempre en el seno de un tiempo no-reversible, puesto que las fichas están numeradas en el orden del relato. El carácter específico que hemos reconocido al tiempo mítico —su doble naturaleza, a la vez reversible e irreversible, sincrónica y diacrónica— sigue, pues, sin explicar.

Estas observaciones conducen a una nueva hipótesis, que nos coloca en el centro del problema. Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones,* y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguirnos restablecerlas en su agrupamiento «natural», logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la «lengua» y del «habla». Dos comparaciones ayudarán a comprender lo que queremos decir. Imaginemos arqueólogos del futuro, llegados de otro planeta cuando ya toda vida humana ha desaparecido de la superficie de la Tierra, que excavan en el lugar donde estaba emplazada una de nuestras bibliotecas. Estos arqueólogos ignoran todo lo referente a nuestra escritura, pero tratan de descifrarla, lo cual supone el descubrimiento previo de que el alfabeto, tal como nosotros lo imprimimos, se lee de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Sin embargo, una categoría de volúmenes permanecerá indescifrable de esta manera. Serán las partituras de orquesta, conservadas en el departamento de musicología. Nuestros sabios tratarán sin duda, encarnizadamente, de leer los pentagramas uno tras otro, comenzando en la parte superior de la

página y tomándolos en sucesión; luego, advertirán que ciertos grupos de notas se repiten con ciertos intervalos, de manera idéntica o parcial, y que ciertos contornos melódicos, alejados en apariencia unos de otros, presentan entre sí analogías. Tal vez entonces se preguntarán si estos contornos no deben ser tratados como elementos de un todo, que es necesario aprehender globalmente en lugar de abordarlos en orden sucesivo. Habrán descubierto entonces el principio de lo que llamamos *armonía;* una partitura orquestal únicamente tiene sentido leída diacrónicamente según un eje (página tras página, de izquierda a derecha), pero, al mismo tiempo, sincrónicamente según el otro eje, de arriba abajo. Dicho de otra manera, todas las notas colocadas sobre la misma línea vertical forman una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones.

La otra comparación es menos diferente de lo que parece. Supongamos un observador que ignora todo lo concerniente a nuestras cartas de juego, y escucha a una cartomántica durante un período prolongado. Este observador ve y clasifica a los clientes, adivina su edad aproximada, sexo, apariencia, situación social, etcétera, un poco a la manera del etnógrafo que sabe algo de las sociedades cuyos mitos estudia. Nuestro observador escuchará las consultas, las registrará inclusive en un grabador para poder estudiarlas y compararlas a voluntad, tal como lo hacemos con nuestros informantes indígenas. Si el observador posee la inteligencia suficiente y si recoge una documentación bastante abundante podrá, al parecer, reconstruir la estructura y la composición del juego empleado, es decir, el número de naipes (32 o 52) repartidos en cuatro series homologas formadas por las mismas unidades constitutivas (los naipes) con un solo rasgo diferencial (el color).

Ha llegado el momento de ilustrar el método de un modo más directo. Tomaremos como ejemplo el mito de Edipo, que ofrece la ventaja de ser conocido por todos, lo cual evita relatarlo. Sin duda este ejemplo no es el más adecuado para una demostración. El mito de Edipo nos ha llegado en redacciones fragmentarias, más inspiradas en una preocupación estética o moral que en la tradición religiosa o el uso ritual, suponiendo que tales preocupaciones hayan existido alguna vez a su respecto. Pero para nosotros no se trata de interpretar el mito de Edipo de una manera verosímil, y menos aún de ofrecer una explicación aceptable para el especialista. Simplemente querernos ilustrar por ese medio —y sin extraer ninguna conclusión en lo que atañe al mito de Edipo mismo— una cierta técnica, cuyo empleo probablemente no es legítimo en este caso particular, en razón de las incertidumbres que acaban de ser indicadas.

La «demostración» cabe, pues, entenderse no en el sentido que el científico da a ese término, sino, en el mejor de los casos, en el que le otorga el vendedor ambulante: no se trata de obtener un resultado

sino de explicar, lo más rápidamente posible, el funcionamiento de la pequeña máquina que busca vender a los mirones.

Vamos a manipular el mito como si fuese una partitura orquestal que un aficionado perverso hubiera transcripto, pentagrama tras pentagrama, en forma de una serie melódica continua, y cuyo ordenamiento inicial hay que reconstruir. Como si se nos presentara una sucesión de números enteros, del tipo: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, y se nos propusiese como tarea reagrupar todos los 1, todos los 2, todos los 3, etcétera, en forma de tabla:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Se procederá del mismo modo con el mito de Edipo ensayando sucesivamente diversas disposiciones de los mitemas, hasta que se encuentre una que satisfaga las condiciones enumeradas en la página 233. Supongamos arbitrariamente que tal disposición sea la representada por el siguiente cuadro (entendiendo —insistimos otra vez— que no se trata de imponerla, ni siquiera de sugerirla a los especialistas de la mitología clásica, quienes querrán por cierto modificarla e inclusive rechazarla):

Cadmo busca a su hermana Europa, raptada por Zeus			
		Cadmo mata al dragón	
	Los espartanos se exterminan mutuamente		
			Lábdaco (padre de Layo) = «cojo» (?)
	Edipo mata a su padre Layo		
			Layo (padre de Edipo) = «torcido» (?)
		Edipo inmola a la Esfinge	
			Edipo = «pie-hinchado» (?)
Edipo se casa con Yocasta, su madre			

	Etíocles mata a su hermano Polinices		
Antígona entierra a Polinices, su hermano, violando la prohibición			

Nos encontramos así ante cuatro columnas verticales, cada una de las cuales agrupa varias relaciones pertenecientes a un mismo «haz». Si tuviéramos que *relatar* el mito, no tendríamos en cuenta esta disposición en columnas y leeríamos las líneas de izquierda a derecha y de arriba abajo. Pero cuando se trata de *comprender* el mito, una mitad del orden diacrónico (de arriba abajo) pierde su valor funcional y la *lectura* se hace de izquierda a derecha, una columna tras otra, tratando a cada columna como un todo.

Todas las relaciones agrupadas en la misma columna presentan, por hipótesis, un rasgo común que se trata de descubrir. Así, todos los incidentes reunidos en la primera columna de la izquierda conciernen a parientes consanguíneos, cuyas relaciones son, podríamos decir, exageradas: estos parientes son objeto de un tratamiento más íntimo que el autorizado por las reglas sociales. Admitamos, pues, que el rasgo común de la primera columna consiste en *relaciones de parentesco sobreestimadas.* Al punto se observa que la segunda columna traduce la misma relación, pero afectada del signo inverso: *relaciones de parentesco subestimadas* o *desvalorizadas.* La tercera columna se refiere a monstruos y su destrucción. La cuarta columna exige algunas precisiones. Se ha señalado a menudo el sentido hipotético de los nombres propios en la línea paterna de Edipo. Pero los lingüistas no le atribuyen mayor importancia, porque en buena regla el sentido de un término sólo puede ser definido situándolo en todos los contextos en los cuales aparece. Ahora bien, por definición los nombres propios carecen de contexto. Con nuestro método esta dificultad puede parecer menos grave, porque el mito se organiza de tal manera que se constituye por sí mismo como contexto. Ya no es el sentido eventual de cada nombre tomado aisladamente el que ofrece un valor significativo, sino el hecho de que los tres nombres tengan un carácter común: a saber, el comportar significaciones hipotéticas y el que todas ellas evoquen una *dificultad para caminar erguido.*

Antes de seguir adelante, preguntémonos acerca de la relación entre las dos columnas de la derecha. La tercera se refiere a monstruos: el dragón ante todo, monstruo ctónico que es preciso destruir para que los hombres puedan nacer de la Tierra; luego la Esfinge que se esfuerza, mediante enigmas que se refieren también a la naturaleza del hombre, por arrebatar la existencia a sus víctimas humanas.

El segundo término reproduce, pues, el primero, que se refiere a la *autoctonía del hombre.* Puesto que los dos monstruos son, en definitiva, vencidos por hombres, puede decirse que el rasgo común de la tercera columna consiste en *la negación de la autoctonía del hombre.*[6] Estas hipótesis ayudan a comprender el sentido de la cuarta columna. En mitología es frecuente que los hombres nacidos en la Tierra sean representados, en el momento de la emergencia, como incapaces todavía de caminar, o caminando con torpeza. Así, por ejemplo, entre los pueblo, los seres ctónicos como Shumaikoli o inclusive Muyingwû,[7] que participa en la emergencia, son cojos («Pie-Ensangrentado», «Pie-Herido», «Pie-Húmedo», se los llama en los textos). La misma observación vale para los koskimo de la mitología kwakiutl: después que el monstruo ctónico Tsiakísh los ha tragado, vuelven a subir a la superficie terrestre «dando traspiés hacia adelante o de costado». El rasgo común de la cuarta columna podría ser, pues, la *persistencia de la autoctonía humana.* Resultaría entonces que la

6. Sin pretender iniciar con los especialistas una discusión que sería, de parte nuestra, presuntuosa e inclusive sin objeto, porque el mito de Edipo ha sido tomado aquí como un ejemplo tratado de manera arbitraria, señalemos que el carácter ctónico atribuido a la Esfinge podría sorprender. Invocaremos el testimonio de la señora Marie Delcourt: «En las leyendas arcaicas, nacen por cierto de la Tierra misma» *(Edipe ou la légende du conquérant,* Lieja, 1944, pág. 108). Por alejado que esté nuestro método del de la señora Delcourt (también lo estarían sin duda nuestras conclusiones, si tuviéramos la competencia suficiente para encarar a fondo el problema), la autora ha establecido, a nuestro juicio de manera convincente, el carácter de la Esfinge en la tradición arcaica: monstruo hembra, que ataca y viola a los jóvenes; dicho de otra manera, una personificación de un ser femenino con inversión del signo, lo cual explica que, en la hermosa iconografía reunida por la señora Delcourt al término de su libro, el hombre y la mujer se encuentran siempre en posición «cielo/tierra» invertida.

Según se indica más adelante, hemos elegido el mito de Edipo como primer ejemplo, en razón de las analogías notables que parecen existir entre ciertos aspectos del pensamiento griego arcaico y el de los indios pueblo, de quienes hemos tomado los ejemplos siguientes. Se observará a este respecto que el personaje de la Esfinge, tal como ha sido restituido por la señora Delcourt, coincide con dos personajes de la mitología norteamericana (que forman sin duda uno solo). Se trata, por una parte, de la *old hag,* vieja hechicera de aspecto repulsivo que por su apariencia física plantea un enigma al joven héroe: si éste lo descifra —es decir, si responde a las proposiciones de la abyecta criatura— encontrará en su lecho, al despertar, una mujer joven y radiante que le hará obtener la realeza (bajo esta forma, es también un tema céltico). La Esfinge evoca aún mejor la *child-protruding woman* de los indios hopi, madre fálica por excelencia: esta joven, abandonada por los suyos en el transcurso de una difícil migración y en el momento mismo en que daba a luz, vaga a partir de entonces por el desierto, y es Madre de los Animales, que rehusa entregarlos a los cazadores. Quien la encuentra, con sus vestimentas ensangrentadas, «se siente tan aterrorizado que experimenta una erección», cosa que ella aprovecha para violarlo, recompensándolo luego con un éxito infalible en la caza, (Véase H. R. Voth, «The Oraibi Summer Snake Ceremony», *Field Columbian Museum,* publ, n. 83, *Anthropological Series,* vol. III, n. 4, Chicago, 1903, págs, 352-353 y 353, nota 1.)

7. Y no Masauwû, cuyo nombre aparece aquí en la versión inglesa de este trabajo, por error de dactilografía.

cuarta columna mantiene con la tercera la misma relación que la columna uno tiene con la columna dos. La imposibilidad de conectar grupos de relaciones es superada (o más exactamente reemplazada) por la afirmación de que dos relaciones contradictorias entre si son idénticas, en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma. Esta manera de formular la estructura del pensamiento mítico tiene sólo un valor de aproximación, pero basta por el momento.

¿Qué significará, pues, el mito de Edipo interpretado asi, «a la americana»? Expresaría la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa creer en la autoctonía del hombre (así Pausanias, VIII, XXIX, 4: el vegetal es el modelo del hombre) de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y una mujer. La dificultad es insuperable. Pero el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema inicial —¿se nace de uno solo, o bien de dos?— y el problema derivado que se puede formular aproximadamente así: ¿lo mismo nace de lo mismo, o de lo otro? De esta manera se desprende una correlación: la sobrevaloración del parentesco de sangre es la subvaloración del mismo como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de alcanzarlo. La experiencia puede desmentir la teoría, pero la vida social verifica la cosmología en la medida en que una y otra revelan la misma estructura contradictoria. Entonces, la cosmología es verdadera. Abramos aquí un paréntesis para introducir dos observaciones.

En la tentativa de interpretación que antecede hemos podido descuidar una cuestión que en el pasado ha preocupado mucho a los especialistas: la ausencia de ciertos motivos en las versiones más antiguas (homéricas) del mito de Edipo, tales como el suicidio de Yocasta y el enceguecimiento voluntario de Edipo. Pero estos motivos no alteran la estructura del mito y pueden fácilmente ubicarse en ella, el primero como un nuevo ejemplo de autodestrucción (columna 3) y el segundo como otro caso de defecto físico (columna 4). Estos agregados contribuyen solamente a explicitar el mito, porque el paso del pie a la cabeza aparece en correlación significativa con otro paso: el de la autoctonía negada a la destrucción de sí.

El método nos evita, pues, una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber, la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones. Dicho de otra manera: el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal. Nuestra interpretación del mito de Edipo, que se puede apoyar en la formulación freudiana y ciertamente le es aplicable, ilustra bien este principio. El problema planteado por Freud en términos «edípicos» no es ya, sin duda, el de la alternativa entre autoctonía y reproducción

bisexuada. Pero se trata siempre de comprender cómo «uno» puede nacer de «dos»: ¿cómo es posible que no tengamos un solo progenitor sino una madre y además un padre? No dudaremos, pues, en colocar a Freud, después de Sófocles, entre nuestras fuentes del mito de Edipo. Sus versiones merecen el mismo crédito que otras más antiguas y en apariencia «más auténticas».

De lo que precede resulta una importante consecuencia. Puesto que un mito se compone del conjunto de sus variantes, el análisis estructural deberá considerarlas a todas por igual. Después de haber estudiado las variantes conocidas de la versión tebana, se examinarán entonces también las otras: relatos concernientes a la línea colateral de Lábdaco, que comprende a Agave, Pentea y a la misma Yocasta; las variantes tebanas sobre Lico, donde Anfión y Zeto desempeñan el papel de fundadores de la ciudad; otras, más alejadas, relativas a Dioniso (primo matrilateral de Edipo) y las leyendas atenienses donde el papel correspondiente en Tebas a Cadmo es desempeñado aquí por Cécrops, etcétera. Se establecerá, para cada una de estas variantes, un cuadro donde cada elemento será dispuesto de tal manera que permita la comparación con el elemento correspondiente de los otros cuadros: la destrucción de la serpiente por Cécrops con el episodio paralelo de la historia de Cadmo; el abandono de Dioniso y el de Edipo, «pie-hinchado», y Dioniso *loxias,* es decir, que marcha de costado; la búsqueda de Europa y la de Antíope; la fundación de Tebas, ya por los espartanos, ya por Dioscuros, Anfión y Zeto; Zeus que rapta a Europa o a Antíope, y el episodio similar en el cual es Sémele la victima; el Edipo tebano y el Perseo argivo, etcétera. Se obtendrán, así, varios cuadros de dos dimensiones, consagrado cada uno a una variante, que podrán ser yuxtapuestos como otros tantos planos paralelos, para llegar a un conjunto tridimensional, que puede ser «leído» de tres maneras diferentes: de izquierda a derecha, de arriba abajo y de delante hacia atrás (o a la inversa). Estos cuadros no serán nunca exactamente idénticos. Pero la experiencia prueba que las variaciones diferenciales, que no han de pasar inadvertidas, ofrecen entre sí correlaciones significativas que permiten someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado.

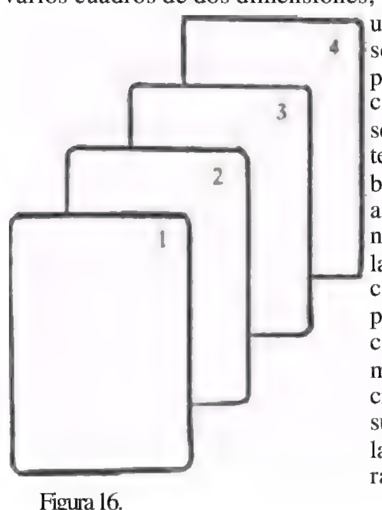


Figura 16.

Se objetará tal vez que una empresa semejante no podría ser llevada a término, porque las únicas versiones de que se dispone son las actualmente conocidas. ¿Qué ocurriría si una nueva versión trastornara los resultados adquiridos? La dificultad es real cuando se cuenta con muy pocas versiones, pero se vuelve rápidamente teórica a medida que su número aumenta. La experiencia enseñará el orden de magnitud aproximado del número requerido de versiones, que no podrá ser muy elevado. Si conociéramos el mobiliario de una habitación y su distribución por el solo medio de las imágenes reflejadas por dos espejos fijados sobre muros opuestos, podrían producirse dos casos. Con espejos rigurosamente paralelos, el número de imágenes sería teóricamente infinito. Si por el contrario uno de los espejos estuviera colocado en posición oblicua con respecto al otro, este número disminuiría rápidamente en proporción al ángulo. Pero aun en este último caso bastarían cuatro o cinco imágenes, si bien no para procurarnos una información total, al menos para asegurarnos que ningún mueble importante ha pasado inadvertido.

En cambio, jamás se insistirá bastante sobre la necesidad absoluta de no omitir ninguna de las variantes que han sido recogidas. Si los comentarios de Freud sobre el complejo de Edipo forman parte integrante —como nosotros creemos— del mito de Edipo, ya no tiene sentido ninguno la cuestión de saber si la transcripción del mito de origen de los zuñi hecha por Cushing es lo bastante fiel como para ser retenida. No existe versión «verdadera» de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito.

Estamos ahora en condiciones de comprender por qué muchos estudios de mitología general han dado resultados desalentadores. En primer lugar, los comparatistas han querido seleccionar versiones privilegiadas, en lugar de examinarlas todas. Se ha visto, además, que el análisis estructural de *una* variante de *un* mito, recogida en *una* tribu (a veces inclusive en *una* aldea) permite obtener un esquema de dos dimensiones. Desde el momento en que entra en juego un cierto número de variantes del mismo mito, para la misma aldea o la misma tribu, el esquema se vuelve tridimensional, y si la comparación quiere extenderse, el número de dimensiones requeridas crece tan rápidamente que resulta ya imposible aprehenderlas mediante procedimientos intuitivos. Las confusiones y las trivialidades en que cae demasiado a menudo la mitología general derivan, pues, del desconocimiento de los sistemas de referencia multidimensionales que efectivamente se requieren, y que ingenuamente se cree poder reemplazar por sistemas de dos o tres dimensiones. A decir verdad, caben pocas esperanzas de que la mitología comparada pueda desarrollarse sin acudir a un simbolismo de inspiración matemática, aplicable a estos sistemas pluridimensionales, demasiado complejos para nuestros métodos empíricos tradicionales.

En 1952-1954,[8] hemos intentado verificar la teoría expuesta sumariamente en las páginas que anteceden, por medio de un análisis exhaustivo de todas las versiones conocidas de los mitos zuñi de origen y emergencia: Cushing, 1883 y 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Este análisis ha sido completado por una comparación de los resultados obtenidos con los mitos similares de los otros grupos pueblo, tanto occidentales como orientales; se ha realizado, finalmente, un sondeo preliminar en la mitología de los indios de la llanura. En cada caso, los resultados han convalidado las hipótesis. No sólo la mitología norteamericana ha salido de la experiencia iluminada con una nueva luz; se ha llegado a entrever, y a veces a definir, operaciones lógicas de un tipo muy a menudo descuidado o que habían sido observadas en dominios muy alejados del nuestro. No siendo posible entrar aquí en detalles, nos limitaremos a presentar algunos resultados.

Un cuadro —sin duda simplificado en exceso— del mito zuñi de emergencia, ofrecería el aspecto indicado (véase pág. 243).

Un rápido examen de este cuadro basta para comprender su naturaleza. Se trata de una especie de instrumento lógico destinado a operar una mediación entre la vida y la muerte. El pasaje es, para el pensamiento pueblo, difícil, porque éste concibe la vida humana según el modelo del reino vegetal (emergencia fuera de la tierra). Esta interpretación le es común con la Grecia antigua, y no hemos tomado el mito de Edipo como primer ejemplo de manera totalmente arbitraria. En el caso americano aquí considerado, la vida vegetal es analizada sucesivamente bajo varios aspectos, ordenados del más simple al más complejo. La agricultura ocupa el lugar supremo y ofrece, sin embargo, un carácter periódico, es decir, consiste en una alternación de vida y muerte, en contradicción con el postulado inicial.

Si se descuida esta contradicción, ella reaparece en el cuadro más abajo: la agricultura es fuente de alimentos, por lo tanto de vida; ahora bien, la caza procura también alimento y se asemeja sin embargo a la guerra, que es muerte. Hay, pues, diferentes modos de tratar el problema. La versión Cushing está centrada en una oposición entre las actividades alimentarias cuyo resultado es inmediato (recolección de plantas silvestres) y aquellas cuyo resultado solamente puede ser aprovechado a plazos. Dicho de otra manera, la muerte debe ser integrada a la vida para que la agricultura sea posible.

En la versión Parsons, se pasa de la caza a la agricultura, mientras que la versión Stevenson procede en orden inverso. Todas las demás diferencias entre las tres versiones pueden ser puestas en correlación con estas estructuras fundamentales. Las tres versiones des-

8. Véase *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* Sección de Ciencias Religiosas, 1952-1953, págs. 19-21 y 1953-1954, págs. 27-29.

CAMBIO			MUERTE
empleo mecánico de los vegetales (escalas para salir de los mundos inferiores)	emergencia, conducida por los Gemelos Bienamados	incesto del hermano y la hermana (origen del agua)	exterminación de los hijos de los hombres por los dioses (ahogándolos)
empleo alimenticio de las plantas silvestres	migración, conducida por los dos Newekwe (bufones ceremoniales)		torneo mágico librado con el Pueblo del Rocío (recolectores contra cultivadores)
		sacrificio de un hermano y una hermana (para obtener la victoria)	
empleo alimenticio de las plantas cultivadas		adopción de un hermano y una hermana (en cambio por el maíz)	
carácter periódico de las actividades agrícolas			guerra contra los kyanakwe (cultivadores contra cazadores)
empleo alimenticio de la caza			
	guerra, conducida por los dos dioses de la guerra		
inevitabilidad de la guerra			salvación de la tribu (descubrimiento del centro del Mundo)
		sacrificio de un hermano y una hermana (para vencer al Diluvio)	
MUERTE			PERMANENCIA

criben la gran guerra librada por los antepasados de los zuñi contra un pueblo mítico, los kyanakwe, introduciendo en el relato variaciones significativas que consisten: 1) en la alianza o la hostilidad de los dioses; 2) en que se concede la victoria final a uno u otro campo; 3) en la función simbólica atribuida a los kyanakwe, descritos ya como cazadores (tienen entonces arcos con cuerda hecha de tendones animales), ya como agricultores (sus arcos están entonces armados con fibras vegetales):

CUSHING	PARSONS	STEVENSON
kyanakwe, dioses, aliados, utilizan cuerdas vegetales	kyanakwe, solos, que utilizan cuerdas vegetales	dioses, hombres aliados, utilizan cuerdas vegetales
vencen a:	*vencen a:*	*vencen a:*
los hombres, solos, que utilizan cuerdas de tendones (antes de reemplazarlas por fibras)	hombres, dioses aliados, que utilizan cuerdas de tendones	los kyanakwe, solos, que utilizan cuerdas de tendones

Como la fibra vegetal (agricultura) es siempre superior a la cuerda de tendones (caza), y como (en menor medida) la alianza de los dioses es preferible a su hostilidad, resulta que, en la versión Cushing, el hombre está en una situación doblemente desventajosa (dioses hostiles, cuerdas de tendones); en una situación doblemente ventajosa aparece en la versión Stevenson (dioses propicios, cuerdas de fibras), mientras que la versión Parsons ilustra una situación intermediaria (dioses propicios, pero cuerdas de tendones, porque la humanidad primitiva vive de la caza).

Oposiciones	*Cushing*	*Parsons*	*Stevenson*
dioses/hombres	−	+	+
fibra/tendón	−	−	+

La versión de Bunzel ofrece la misma estructura que la de Cushing, pero difiere de ésta (así como de la versión Stevenson) en cuanto a que estas dos versiones presentan la emergencia como el resultado de los esfuerzos de los hombres para escapar a su condición mise-

rable en las entrañas de la tierra, mientras que la versión Bunzel trata la emergencia como consecuencia de una llamada, lanzada a los hombres por las potencias de las regiones superiores. Asimismo, entre Bunzel por una parte y Stevenson y Cushing por otra, los procedimientos empleados para la emergencia se suceden en orden simétrico e inverso. En Stevenson y Cushing, desde las plantas hasta los animales; en Bunzel, de los mamíferos a los insectos, y de los insectos a las plantas.

En todos los mitos de los pueblos occidentales, el planteamiento lógico del problema es el mismo: el punto de partida y el punto de llegada del razonamiento son inequívocos, y la ambigüedad aparece en la etapa intermedia:

VIDA (= CRECIMIENTO)		
Empleo (mecánico) del reino vegetal, tomando en cuenta sólo el crecimiento.		ORIGEN
Empleo alimentario del reino vegetal limitado a las plantas silvestres.		RECOLECCIÓN
Empleo alimentario del reino vegetal que abarca las plantas silvestres y las plantas cultivadas.		AGRICULTURA
Empleo alimentario del reino animal limitado a los animales	*(pero aquí contradicción, porque negación de la vida = destrucción, de donde:)*	CAZA
Destrucción del reino animal, extendido a los hombres.		GUERRA
MUERTE (= DE-CRECIMIENTO)		

La aparición de un término contradictorio en pleno centro del proceso dialéctico está relacionada con la emergencia de una doble serie de pares dioscúricos, cuya función consiste en operar una mediación entre ambos polos:

1.	2 mensajeros divinos	2 bufones ceremoniales		2 dioses de la guerra
2.	par homogéneo: dioscuros (2 hermanos)	hermanos (hermano y hermana)	pareja (marido y mujer)	par heterogéneo (abuela-nieto)

o sea una serie de variantes combinatorias que cumplen la misma función en contextos diferentes. Se comprende así por qué los bufo-

nes pueden, en el ritual pueblo, tener atribuidas funciones guerreras. Este problema, que se había considerado a menudo como insoluble, desaparece cuando se reconoce que los bufones ocupan, en relación con la producción alimentaria (son glotones, que pueden impunemente abusar de los productos agrícolas), la misma función que los dioses de la guerra (la cual aparece, en el proceso dialéctico, como un *abuso* de la caza: caza del hombre, en lugar de la caza de los animales, propios para el consumo humano).

Algunos mitos de los pueblo centrales y orientales proceden de otra manera. Comienzan por afirmar la identidad fundamental entre caza y agricultura. Esta identificación se desprende, por ejemplo, del mito del origen del maíz, obtenido por el Padre de los Animales al sembrar, a manera de granos, espolones de patas de ciervo. Se intenta, entonces, deducir simultáneamente la vida y la muerte a partir de un término global. En lugar de términos extremos simples y términos intermedios desdoblados (como entre los pueblo occidentales), son aqui los extremos los que se desdoblan (así, por ejemplo, las dos hermanas de los pueblo orientales), mientras que un término mediador simple aparece en primer plano (el Poshaiyanne de los zia), pero dotado a su vez de atributos equívocos. Gracias a este esquema, se puede inclusive deducir cuáles serán los atributos que poseerá este «mesías» en las distintas versiones, según el momento en que hace su aparición en el transcurso del mito: benefactor cuando se manifiesta al comienzo (zuñi, Cushing), equívoco en el medio (pueblo centrales), malévolo al fin (zia), salvo en la versión Bunzel del mito zuñi, donde la secuencia se halla invertida, como ya se indicó.

Si este método de análisis estructural se aplica sistemáticamente, conseguimos ordenar todas las variantes conocidas de un mito en una serie, que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto de la otra, una estructura simétrica pero invertida. Se introduce, entonces, un principio de orden allí donde sólo existía el caos, y se gana la ventaja suplementaria de extraer ciertas operaciones lógicas, que están en la base del pensamiento mítico.[9] Actualmente, ya pueden ser aislados tres tipos de operaciones.

El personaje llamado generalmente *trickster** en mitología americana ha constituido un enigma durante largo tiempo. ¿Cómo explicar que en la casi totalidad de América del Norte este papel corresponda al coyote o al cuervo? La razón de esta elección aparece si se reconoce que el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva. Suponga-

9. Para otra aplicación de este método, véase nuestro estudio «On Four Winnebago Myths», en Stanley Diamond (ed.), *Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin,* Columbia University Press, 1960.

* «El trampero». [T.]

mos, pues, que dos términos, entre los cuales el pasaje parece imposible, son primero reemplazados por dos términos equivalentes que admiten un tercero como intermediario. Después de ello, uno de los términos polares y el término intermediario son, a su vez, reemplazados por una nueva tríada y así en adelante. Se obtiene, entonces, una estructura de mediación del tipo siguiente:

Esta estructura deriva del siguiente razonamiento implícito: los consumidores de carroña son como los depredadores (consumen alimento animal), pero también como los productores de alimento vegetal (no matan lo que comen). Los pueblo, para quienes la vida agrícola es más «significante» que la caza, formulan el mismo razonamiento de un modo algo distinto: los cuervos son a los jardines corno los depredadores son a los herbívoros. Pero ya era posible tratar a los herbívoros como mediadores; ellos son, en efecto, como los recolectores (vegetarianos) y proporcionan un alimento animal, sin ser por su parte cazadores. Se obtienen, así, mediadores de primero, segundo, tercer grado, etcétera, y de cada término nace el siguiente por oposición y correlación.

Esta sucesión de operaciones es muy clara en la mitología de los indios de la llanura, la cual puede ser ordenada en una serie:

Mediador (privado de éxito) entre Cielo y Tierra:
(esposa de *Star-husband*)
Par heterogéneo de mediadores:
(abuela/nieto)
Par semihomogéneo de mediadores:
(*lodge-boy* / *thrown-away*)

mientras que entre los pueblo (zuñi), la serie correspondiente es del tipo:

Mediador (coronado de éxito) entre Cielo y Tierra:
(Poshaiyanki)
Par semihomogéneo de mediadores:
(Uyuyewi y Matsailema)
Par homogeneo de mediadores:
(los dos Ayhaiyuta)

Correlaciones del mismo tipo pueden aparecer también en un eje horizontal (esto es verdad inclusive en el plano lingüístico: así, según Parsons, las múltiples connotaciones de la raíz *pose* en Tewa: coyote, niebla, escalpo, etcétera. El coyote (que es un consumidor de carroña) es intermediario entre herbívoros y carnívoros *como* la niebla entre Cielo y Tierra; *como* el escalpo entre la guerra y la agricultura (el escalpo es una «cosecha» guerrera); *como* el tizón entre plantas salvajes y plantas cultivadas (se desarrolla sobre estas últimas, a la manera de las primeras); *como* las ropas entre «naturaleza» y «cultura»; *como* los desperdicios entre la aldea habitada y la maleza; *como* las cenizas (el hollín) entre el hogar (sobre el suelo) y la techumbre (imagen de la bóveda celeste). Esta cadena de mediadores —si cabe decirlo así— ofrece una serie de articulaciones lógicas que permiten resolver diversos problemas de mitología americana: por qué el dios del rocío es también un señor de los animales; por qué el dios detentador de ricos ropajes es a menudo una Cenicienta varón *(Ash-boy);* por qué los escalpos producen el rocío; por qué la Madre de los Animales está asociada a la niebla, etcétera.

Pero cabe también preguntarse si, de esta manera, no alcanzamos un modo universal de organizar los datos de la experiencia sensible. Compárese con los ejemplos precedentes el francés *nielle** lat. *nebula,* y el papel de amuleto que trae buena suerte atribuido en Europa a los desperdicios (zapatos viejos), a las cenizas y al hollín (véase el rito del beso al deshollinador); compárese también el ciclo americano de *Ash-boy* y aquel indoeuropeo de Cenicienta. Ambos personajes son figuras fálicas (mediadores entre los sexos); señores del rocío y de los animales salvajes; poseedores de suntuosos ropajes y mediadores sociológicos (alianza matrimonial entre nobles y patanes, entre ricos y pobres). Ahora bien, es imposible dar cuenta de este paralelismo por una transmisión, como se ha pretendido a veces, porque los relatos referidos a *Ash-boy* y a Cenicienta son simétricos e inversos hasta en los menores detalles, mientras que el relato de Cenicienta, tal como ha sido efectivamente adaptado por América (véase el cuento zuñi de *La cuidadora de pavos),* sigue siendo paralelo al prototipo. Así obtenemos el siguiente cuadro:

* «Niebla». [T.]

	Europa	*América*
sexo familia	femenino doble familia (padre vuelto a casar)	masculino no tiene familia (huérfano)
aspecto actitud	bella joven nadie la ama	muchacho repugnante ama sin ser correspondido
transformación	cubierta de vestidos suntuosos, gracias a una ayuda sobrenatural	despojado de su apariencia horrible, gracias a una ayuda sobrenatural

Al igual que *Ash-boy* y Cenicienta, el *trickster* es, pues, un mediador, y esta función explica que conserve en parte la dualidad que por función tiene que superar. De ahí su carácter ambiguo y equívoco. Pero el *trickster* no ofrece la única fórmula posible de mediación. Algunos mitos parecen enteramente consagrados a agotar las modalidades posibles del pasaje de la dualidad a la unidad. Cuando se comparan todas las variantes del mito zuñi de emergencia, se obtiene una serie ordenable de funciones mediadoras, resultante cada una de la precedente, por oposición y correlación:

mesías> dioscuros> *trickster*> ser bisexuado> par de primos>
>pareja casada> abuela/nieto> grupo de 4 términos> tríada

En la versión Cushing, el paso de un medio espacial (mediación entre Cielo y Tierra) a un medio temporal (mediación entre verano e invierno, es decir, entre nacimiento y muerte) acompaña a esta dialéctica. De todos modos, y a pesar de que el paso se opera del espacio al tiempo, la última fórmula (tríada) reintroduce el espacio, porque una tríada consiste aquí en un par dioscúrico presente *simultáneamente* con un mesías; en forma inversa, si bien la fórmula inicial estaba expresada en términos de espacio (Cielo y Tierra), la noción de tiempo se encontraba no obstante implícita: el mesías implora, *después de lo cual* los dioscuros descienden del cielo. Vemos entonces que la construcción lógica del mito presupone una doble permutación de funciones. Volveremos sobre esto una vez hayamos considerado otro tipo de operaciones.

Además de la condición ambigua del *trickster,* hay otra característica de los seres mitológicos que se vuelve explicable. Nos referimos aquí a la dualidad de naturaleza que pertenece en sentido propio a una misma divinidad: ya bienhechora, ya maligna, según los casos. Cuando se comparan las variantes del mito hopi que funda el ritual

del Shalako, se encuentra que es posible ordenarlas en función de la siguiente estructura:

(Masauwû : x) = (Muyingwû : Masauwû) = (Shalako : Muyingwû) = *(y :* Masauwû)

donde *x* e *y* representan valores arbitrarios que es, sin embargo, necesario postular para las dos versiones «extremas». En estas versiones, en efecto, el dios Masauwû, que aparece solo y no en relación con otro dios (versión 2) ni tampoco ausente (versión 3), recibe funciones que son de todos modos relativas. En la primera versión, Masauwû (solo) es caritativo para con los hombres, pero sin serlo de manera absoluta; en la versión 4 es hostil, pero podría serlo más aún. Su papel es definido, en consecuencia —al menos implícitamente—, por comparación con otro papel posible y no especificado, representado aquí por los valores *x* e *y.* Por el contrario, en la versión 2, Muyingwû es relativamente más caritativo que Masauwû, del mismo modo que, en la versión 3, Shalako lo es más, relativamente, que Muyingwû.

Es posible reconstruir una serie formalmente análoga con versiones keresanas de un mito vecino:

(Poshaiyanki : *x)* = (Lea : Poshaiyanki) = (Poshaiyanki : Tiamoni) = *(y :* Poshaiyanki)

Este tipo de estructura merece especial atención, porque los sociólogos lo han encontrado ya en otros dos dominios: el de las relaciones de subordinación entre las gallináceas y otros animales *(pecking-order)* y el de los sistemas de parentesco, donde nosotros le dimos el nombre de *intercambio generalizado.* Al aislarla ahora en un tercer plano, el del pensamiento mítico, tal vez nos hallemos en mejores condiciones para discernir su verdadero papel en los fenómenos sociales y proporcionar una interpretación teórica de mayor alcance.

En fin, si se consigue ordenar una serie completa de variantes bajo la forma de un grupo de permutaciones, cabe esperar descubrir la ley del grupo. En el estado actual de las investigaciones, debemos contentarnos aquí con indicaciones solamente aproximativas. Sean cuales fueren las precisiones y modificaciones que deban introducirse en la fórmula indicada a continuación, parece posible afirmar desde luego que todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible a una relación canónica del tipo:

$$F_x (a) : F_y (b) = F_x (b) : F_{a-1} (y)$$

en la cual, dados simultáneamente dos términos *a* y *b* y dos funciones *x* e *y* de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los *términos* y de las *relaciones,* bajo dos condiciones: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: *a* y *a*-1); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el *valor de función* y el *valor de término* de los dos elementos (arriba: *y* y *a),*

La fórmula anterior cobrará todo su sentido si se recuerda que, para Freud, se requieren dos traumatismos (y no uno solo, como se tiende a creer con mucha frecuencia) para que nazca ese mito individual en que consiste una neurosis. Si se intentara aplicar la fórmula al análisis de estos traumatismos (de los cuales se postularía que satisfacen respectivamente las condiciones 1 y 2 antes anunciadas), se conseguiría sin duda obtener una expresión más precisa y más rigurosa de la ley genética del mito. Se estaría en condiciones, sobre todo, de desarrollar paralelamente el estudio sociológico y el psicológico del pensamiento mítico, e inclusive tal vez tratar a éste como en el laboratorio, sometiendo las hipótesis de trabajo al control experimental.

Las condiciones precarias de la investigación científica en Francia no permiten por el momento, desgraciadamente, llevar más adelante el trabajo. Los textos míticos son extremadamente voluminosos. Su análisis en unidades constitutivas exige un trabajo de equipo y un personal técnico. Una variante de dimensiones medias proporciona varios cientos de tarjetas. Para descubrir la mejor distribución de esas tarjetas en columnas e hileras, sería preciso contar con clasificadores verticales de 2 metros por 1,50 aproximadamente, con casilleros que permitan repartir y desplazar las tarjetas a voluntad. Y a partir del momento en que se intenta elaborar modelos de tres dimensiones, para comparar un cierto número de variantes son necesarios tantos clasificadores como variantes haya, así como también un espacio suficiente para moverlos y distribuirlos libremente. En fin, si el sistema de referencia exige más de tres dimensiones (lo cual tiende a producirse rápidamente, como lo hemos indicado en la página 241), será necesario recurrir a las tarjetas perforadas y la mecanografía. Sin esperanza de contar, por el momento, ni siquiera con los locales indispensables para la constitución de un solo equipo, nos contentaremos con presentar tres observaciones, a modo de conclusión.

En primer lugar, se ha preguntado con frecuencia por qué los mitos, y en general la literatura oral, hacen un uso tan frecuente de la duplicación, la triplicación o la cuadruplicación de una misma secuencia. Si se aceptan nuestras hipótesis, la respuesta es sencilla. La repetición cumple una función propia, que es la de poner de manifiesto la estructura del mito. Hemos mostrado, en efecto, que la estructura síncrónico-diacrónica que caracteriza al mito, permite ordenar sus elementos en secuencias diacrónicas (las hileras de nuestros cuadros) que deben ser leídas sincrónicamente (las columnas). Todo

mito posee, pues, una estructura como de múltiples hojas, que en el procedimiento de repetición y gracias a él transparenta en la superficie, si cabe decirlo así.

Sin embargo (y es éste el segundo punto), las hojas no son nunca rigurosamente idénticas. Si es verdad que el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real), será engendrado un número teóricamente infinito de hojas, cada una ligeramente distinta de la precedente. El mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen. El *crecimiento* del mito es, pues, continuo, por oposición a su *estructura,* que es discontinua. Si se nos permite una imagen arriesgada, el mito es un ente verbal que ocupa, en el dominio del habla, un lugar comparable al del cristal en el mundo de la materia física. Respecto de la *lengua* por una parte, y del *habla* por otra, su posición sería efectivamente análoga a la del cristal: objeto intermedio entre un agregado estadístico de moléculas y la estructura molecular misma.

Los sociólogos, en fin, que se han planteado el interrogante acerca de las relaciones entre la mentalidad llamada «primitiva» y el pensamiento científico, lo han resuelto por b general invocando diferencias cualitativas en la manera en que el espíritu humano trabaja en un caso y en otro. Pero no han puesto en duda que, en ambos casos, el espíritu se aplica a los mismos objetos.

Las páginas precedentes conducen a otra concepción. La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen. Los tecnólogos, en su dominio, se han dado cuenta de esto hace mucho tiempo: un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque una esté «mejor hecha» que la otra. Ambas están igualmente bien hechas, pero el hierro no es la misma cosa que la piedra.

Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso —si es que el término pudiera aplicarse entonces— no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde una humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos.

CAPÍTULO 12

ESTRUCTURA Y DIALÉCTICA[1]

Desde Lang hasta Malinowski, pasando por Durkheim, Lévi-Bruhl y van der Leeuw, los sociólogos o etnólogos que se han interesado por las relaciones entre el mito y el ritual las han pensado como una redundancia. Algunos ven en cada mito la proyección ideológica de un rito, destinado a proporcionar a éste un fundamento; otros invierten la relación y tratan el rito como una suerte de ilustración del mito, bajo la forma de cuadros en acción. En ambos casos se postula una correspondencia ordenada entre mito y rito; dicho de otra manera, una homología: sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel de original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones. No se explica por qué no todos los mitos corresponden a ritos e inversamente; por qué esta homología solamente es demostrable en un pequeño número de casos; y, sobre todo, cuál es la razón de esta extraña duplicación.

Me propongo mostrar, sobre la base de un ejemplo preciso, que esta homología no siempre existe, o más exactamente, que ella podría ser —cuando existe— un caso particular de una relación más general entre mito y rito y entre los ritos mismos. Esta relación implica sin duda una correspondencia término a término entre los elementos de ritos en apariencia diferentes o entre los elementos de tal o cual rito y de tal o cual mito, pero sin que esta correspondencia pueda ser tratada como una homología. En el ejemplo que será discutido aquí dicha correspondencia exige, para ser restituida, una serie de operaciones previas: permutaciones o transformaciones en las cuales se encuentra, tal vez, la razón de la reduplicación. Si esta hipótesis es exacta, se deberá renunciar a buscar la relación entre el mito y el ritual en una especie de causalidad mecánica, para concebir más bien su relación en un nivel dialéctico, nivel accesible sólo a condición de haber reducido previamente uno y otro a sus elementros estructurales.

1. Publicado con igual título en *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his sixtieth birthday,* La Haya, 1956, págs, 289-294.

El bosquejo de tal demostración me parece un apropiado homenaje a la obra y el método de Román Jakobson. El mismo se ha interesado, en repetidas oportunidades, por la mitología y el folklore; bastará que recuerde su artículo sobre la mitología eslava en el *Standard Dictionary of Folklore* de Funk y Wagnall, vol. I (Nueva York, 1950) y sus valiosos comentarios a los *Russien Fairy Tales* (Nueva York, 1945). En segundo lugar, resulta claro que el método que sigo se reduce a ser una extensión, a otro dominio, del método de la lingüística estructural, a la cual está asociado el nombre de Jakobson. El se ha mostrado, en fin, particularmente atento al íntimo lazo existente entre el análisis estructural y el método dialéctico; concluía sus célebres *Principes de phonologie historique* diciendo: «El vínculo entre la estática y la dinámica es una de las antinomias dialécticas fundamentales que determinan la idea de la lengua,» Buscando profundizar en las implicaciones recíprocas entre la noción de estructura y el pensamiento dialéctico no hago otra cosa, pues, que seguir uno de los caminos que el mismo Jakobson ha trazado.

En la obra de G. A. Dorsey consagrada a la mitología de los indios pawnee de las llanuras de América del Norte *(The Pawnee: Mythology,* parte I, Washington, 1906) se encuentra, en los números 77 al 116, una serie de mitos que explica el origen de los poderes shamanísticos. Hay un tema que reaparece en varias oportunidades (véase los números 77, 86, 89 y *passim*) que llamaré, para simplificar, el *muchacho embarazado.* Recorramos, por ejemplo, el mito número 77. Un joven ignorante comprueba que posee poderes mágicos que le permiten curar a los enfermos. Envidiando la creciente reputación del joven, un viejo hechicero que trabaja en forma oficial lo visita repetidas veces acompañado por su esposa. Furioso al no obtener ningún secreto a cambio de sus propias enseñanzas —y había razones para ello— ofrece al muchacho su pipa, cargada con hierbas mágicas. Hechizado así, el muchacho descubre que está embarazado. Lleno de vergüenza, abandona su aldea y va en busca de la muerte en medio de las bestias salvajes. Estas se conmueven ante la desgracia del joven y deciden curarlo. Extraen de su cuerpo el feto y le inculcan los poderes mágicos que ellas poseen, gracias a lo cual el muchacho, de regreso entre los suyos, mata al brujo perverso y se convierte a su vez en un médico célebre y respetado.

Cuando se analiza atentamente el texto de este mito —una sola de cuyas versiones ocupa trece páginas de la obra de Dorsey—, se observa que está construido en torno de una larga serie de oposiciones: 1) *shamán iniciado / shamán no-iniciado,* es decir, oposición entre poder adquirido y poder innato; 2) *niño / anciano,* porque el mito insiste en la juventud o la vejez de cada protagonista; 3) *confusión de los sexos / distinción de los sexos;* todo el pensamiento metafísico de los pawnee descansa, efectivamente, en la idea de que en el origen del universo los elementos antagonistas se encuentran mezclados, y que la obra de los dioses ha consistido ante todo en diferenciarlos. El niño es asexuado o, más exactamente, en él los principios masculino y femenino se hallan confundidos. Inversamente, en el anciano la distinción es irrevocable, idea que el mito expresa claramente por medio del par siempre presente del hechicero y su mujer, en oposición al muchacho solo que encierra en sí la masculinidad y la feminidad (hombre embarazado); 4) *fecundidad del joven* (no obstante su virginidad) / *esterilidad del anciano* (a pesar de su matrimonio constantemente recordado); 5) la relación irreversible de la fecundación del «hijo» por el «padre» está dada en oposición a otra relación igualmente irreversible: es la venganza del «padre» porque el «hijo» no le transmite ningún secreto (no posee ninguno) a cambio de los propios;
6) oposición triple entre magia *vegetal* (y *real:* una droga gracias a la cual el anciano fecunda al joven; pero esta magia es *curable)* y la magia de origen *animal (y simbólica:* manipulación de un cráneo), por la cual el joven mata al anciano, *sin posibilidad de resurrecció,* una de las dos magias procede por *introducción,* la otra por *extracción.*

Esta construcción mediante oposiciones se comprueba en los detalles. Los animales se apiadan del muchacho por dos razones que el texto señala con precisión: acumula las características del hombre y de la mujer, unión que se traduce en él por una oposición entre la flacura de su propio cuerpo (ayuna desde días atrás) y el abultamiento del vientre (en razón de su estado). Para hacerlo abortar, los animales *herbívoros vomitan* los *huesos* mientras que los *carnívoros extraen* las *carnes* (triple oposición); finalmente, si el muchacho corre el riesgo de morir a causa del gran vientre (en el n. 89, el feto es reemplazado por una bola de arcilla que aumentará de tamaño hasta hacer estallar a su portador), el hechicero muere efectivamente de una constricción abdominal.

La versión ofrecida bajo el número 86 conserva y reduplica a la vez algunas de estas oposiciones: el asesino desciende a su víctima en el extremo de una cuerda al mundo subterráneo (morada de los animales mágicos, que son mamíferos) para hacerle recoger plumas de águila y de picoverde, es decir, de pájaros, habitantes del cielo y en particular asociados uno con el cielo empíreo, el otro con la tempestad. Esta inversión del sistema del mundo está acompañada por una rectificación correlativa de la oposición (hallada en el sistema «recto» del mito 77) entre carnívoros y herbívoros, los cuales esta vez se ocupan, como es «normal», los primeros de los huesos del feto, los segundos de su sangre. Puede verse así todo lo que se puede obtener con el solo análisis estructural del contenido del mito: reglas de transformación que permiten pasar de una variante a otra, mediante operaciones semejantes a las del álgebra.

De cualquier manera, quiero aquí llamar la atención sobre otro

aspecto del problema. ¿A qué rito pawnee corresponde el mito del muchacho embarazado? A primera vista, a ninguno. Los pawnee carecen de sociedades shamanísticas, basadas en clases de edad, mientras que el mito subraya la oposición entre generaciones. El acceso a estas sociedades no está sometido a pruebas ni a pagos. Entre ellos, según el testimonio de Murie, «the usual way to become a medicine-man was to succeed one's teacher at his death».[2] * Todo nuestro mito reposa, por el contrario, en la doble noción de un poder innato que el maestro cuestiona por esta razón, no habiéndoselo transmitido al que rehusa reconocer como sucesor.

¿Diremos, entonces, que el mito pownee refleja un sistema correlativo opuesto al que prevalece en el ritual pawnee? Esto sólo en parte sería exacto, porque la oposición no es pertinente: para decirlo de manera más precisa, aquí la noción de oposición no es heurística; da cuenta de ciertas diferencias entre el mito y el rito, y deja otras sin explicación; descuida, sobre todo, el tema del muchacho embarazado, al que sin embargo le hemos reconocido un lugar central en el grupo de mitos considerado.

Todos los elementos del mito se ordenan, por el contrario, cuando lo comparamos no con el ritual correspondiente de los pawnee, sino con el ritual simétrico y opuesto que prevalece en esas tribus de las llanuras de los Estados Unidos, que conciben sus sociedades shamanísticas y las reglas de acceso a éstas de una manera inversa a la de los pawnee. De acuerdo con Lowie,[3] «the Pawnee have the distinction of having developed the most elaborate system of societies outside the age-series».[4] Se oponen, desde este punto de vista, a los blackfoot y a las tribus aldeanas mandan y hidatsa, que ofrecen los ejemplos más extremos del otro tipo, y a los cuales los pawnee se encuentran ligados no sólo culturalmente, sino también geográfica e históricamente, por intermedio de los arikara, cuya separación de los skidi pawnee (precisamente aquellos cuyos mitos ha recogido Dorsey) no se remonta más allá de la primera mitad del siglo XVIII.

En estas tribus, las sociedades constituyen clases de edad; el paso de una a otra se hace por compra; la relación entre vendedor y comprador está concebida como una relación entre «padre» e «hijo»; el candidato, en fin, se presenta siempre acompañado de su mujer, y el motivo central de la transacción es una entrega de la mujer del

2. J. R. Murie, «Pawnee Societies», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* vol. XI, parte VII, pág. 603.

* «La manera usual de convertirse en shamán era suceder al propio maestro después de su muerte.» [N. del rev.]

3. R. H. Lowie, *Plains-Indian age-societies: historical and comparative summary,* Anthropological *Papers of the American Museum of Natural History,* vol. XI, 1916, parte XIII. pág, 890.

4. «Los pawnee se distinguen por haber desarrollado el sistema más elaborado de sociedades fuera de las series de edad.» [T.]

«hijo» al «padre», quien realiza con ella un coito real o simbólico, pero que es representado siempre como un acto de fecundación. Encontramos, pues, todas las oposiciones ya analizadas en el plano del mito, con inversión de los vabres atribuidos a cada par: iniciado y no-iniciado; juventud y vejez; confusión y distinción de los sexos, etcétera. Es el rito mandan, hidatsa o blackfoot, en efecto, el «hijo» es acompañado por su mujer, al igual que, en el mito pawnee, la mujer acompañaba al «padre»; pero mientras en este último caso era una simple figurante, ella desempeña ahora el papel principal: fecundada por el padre y engendrando al hijo, resume pues en sí esta bisexualidad que el mito atribuía al hijo. Dicho de otra manera, los valores semánticos son los mismos: han sido solamente permutados en un rango con respecto a los símbolos que les sirven de soporte. Desde este punto de vista, resulta interesante comparar los términos a los cuales se atribuye el papel de agente fecundante en los dos sistemas: pipa, en el mito pawnee, transferida por el padre y su mujer al hijo; nabo salvaje en el rito blackfoot, transferido primero por el padre a la mujer del hijo, y luego por ella a este último. Ahora bien, la pipa, tubo hueco, es un intermediario entre el cielo y el mundo medio, simétrico e inverso por lo tanto del papel atribuido al nabo salvaje en la mitología de los indios de la llanura, como se desprende claramente de las innumerables variantes del ciclo llamado del *star husband,* donde el nabo es un tapón pleno, que sirve de interruptor entre ambos mundos. Los elementos cambian de signo cuando se invierte su orden.

El extraordinario rito hidatsa (cuyos paralelos chinos arcaicos, que yo sepa, no han sido jamás señalados), consistente en la prestación de las mujeres dentro de un enramado recubierto de carne desecada a manera de techumbre, responde igualmente al mito pawnee; pago mediante carne, ya a los padres fecundadores que poseen la magia, ya a los animales mágicos que desempeñan el papel de no-padres (= agentes del aborto). En un caso, la carne es presentada como continente (cabaña cubierta de carne), mientras que en el otro caso se especifica que debe ser ofrecida como contenido (bolsas repletas de carne). Podríamos prolongar estos paralelos, que nos conducirían todos a la misma conclusión: el mito pawnee expone un sistema ritual invertido, no el que prevalece en esta tribu, sino un sistema que ella no aplica, y que es el de ciertas tribus emparentadas cuya organización ritual es exactamente la opuesta a la de aquélla. Además, la relación entre ambos sistemas ofrece un carácter contrapuntístico: si uno es considerado como una progresión, el otro aparece como una retrogresión.

Hemos situado de esta manera un mito pawnee en una relación de correlación y oposición con un ritual de otra cultura. Resulta notable que sea posible descubrir una relación del mismo tipo, aunque

de un orden aún más complejo, entre el mismo mito y un ritual que, sin ser exclusivo de los pawnee, ha merecido entre éstos un estudio particularmente profundo: el Hako.[5]

El Hako es un rito de alianza entre dos grupos; a diferencia de las sociedades de los pawnee, cuya ubicación en la estructura social es fija, los grupos en cuestión pueden ser libremente elegidos. Al proceder de este modo, sin embargo, se colocan en relación *padre/hijo,* es decir, en la misma relación que define el vínculo estable entre las clases de edad consecutivas en las tribus aldeanas, Como lo demostró Hocart hace mucho de forma penetrante, la relación *padre/hijo,* sobre la cual reposa el Hako, puede ser considerada como una permutación de una relación de alianza entre línea paterna y línea materna.[6] En otros términos, el mito del muchacho embarazado, el ritual mandan e hidatsa de acceso al grado superior de una serie de clases de edad, y el Hako, representan otros tantos grupos de permutaciones cuya ley es una equivalencia entre la oposición *padre/hijo* y la oposición *hombre/mujer.* En lo que a mí respecta, estoy dispuesto a sugerir que esta ecuación se funda a su vez en los caracteres propios del sistema de parentesco llamado Crow-Omaha, donde las relaciones entre grupos aliados son formalizadas, precisamente, en términos de relaciones entre ascendientes y descendientes. El espacio no nos permite, sin embargo, desarrollar este aspecto de la cuestión.

Me limitaré, pues, a examinar rápidamente las etapas finales del ritual (16 a 19, de acuerdo con la división de Fletcher); se trata de aquellas que están revestidas del mayor carácter sagrado y que ofrecen una serie de analogías notables con el mito del muchacho embarazado. El grupo del padre ha llegado a la aldea del hijo; captura simbólicamente a un niño (varón o mujer indiferentemente, es decir, asexuado o más exactamente de sexo no marcado; véase *loc. cit.,* pág. 201). El joven es sacralizado mediante una serie de unciones que tienen por objeto identificarlo con Tirawa, divinidad suprema del mundo celeste. Luego, el niño es levantado dentro de una cobertura, con las piernas sobresaliendo hacia adelante, y manejado a la manera de un falo en coito simbólico con el mundo, representado por un círculo trazado sobre el suelo, en el cual supuestamente deja caer, como un huevo, un nido de oropéndola *(oriole):* «the putting of the child's feet in the cercle means the giving of new life», comenta inequívocamente el informante indígena *(loc. cit.,* pág, 245), Finalmente el círculo se borra, se limpia al niño de las unciones y se lo envía a jugar con sus compañeros.

Todas estas operaciones pueden ser consideradas, sin duda, como una permutación de los elementos del mito del muchacho embarazado. En ambos casos, tenemos tres protagonistas:

5. A. C. Fletcher y J. R. Murie, *The Hako: a Pawnee ceremony,* 22nd. Annual Report, Bureau of American Ethnology, 2.° parte, Washington, 1900-1901 (1904).
6. A. M. Hocart, «Convenants», en *The Life Giving Myth,* Londres, 1952.

serie mito:	hijo	padre (o marido)	mujer del padre
serie rito:	hijo (permutación de mujer)	padre (permutación de marido)	niño (permutación de hijo)

De igual modo, en ambas series, dos protagonistas son de sexo marcado y uno de sexo no marcado (hijo o niño).

En la serie mito, la ausencia de marca en el hijo le permite ser a medias hombre y a medias mujer; en la serie rito, se convierte plenamente en hombre (agente del coito) y plenamente mujer (da a luz efectivamente un nido —que simboliza un huevo— en un círculo —que simboliza un nido—).

Toda la simbología del Hako implica que el padre fecunda al hijo por intermedio de la función ambivalente del niño, como en el mito la función ambivalente de la pareja hechicero-mujer fecunda al niño y, en el ritual de las tribus aldeanas, el padre fecunda al hijo por intermedio de la función ambivalente de la mujer de este último. El contexto subraya en forma constante esta ambigüedad sexual de uno de los protagonistas: compárese, a este respecto, el saco del cual emergen las piernas del niño (Hako), el niño varón de vientre protuberante (mito pawnee), la mujer que tiene en su boca un gran nabo (mito que funda el acceso a la sociedad de los *kit-foxes,* por prestación de esposas, entre los blackfoot).

En otro estudio[7] he tratado de mostrar que el modelo genético del mito (es decir, aquel que lo engendra y le proporciona simultáneamente su estructura) consiste en la aplicación de *cuatro* funciones a *tres* símbolos. Aquí, las cuatro funciones están determinadas por la doble oposición *primogénito/segundón* y *macho/hembra,* de donde resultan las funciones de padre, madre, hijo e hija. En el mito del muchacho embarazado, el padre y la madre disponen cada uno de un símbolo distinto, y las funciones hijo, hija se hallan confundidas bajo el tercer símbolo disponible; el niño. En el ritual mandan-hidatsa, el padre y el hijo son distintos, y la mujer del hijo sirve de soporte a las funciones madre, hija. La situación es más compleja en el Hako, donde los símbolos, siempre en número de tres, hacen intervenir, además del padre y el hijo, a un nuevo personaje: el niño (varón o mujer) del hijo. Lo que ocurre es que la aplicación de las funciones a los símbolos exige aquí una dicotomización ideal de estos últimos: como se ha visto, el padre es a la vez padre y madre, el hijo a la vez hijo e hija, y el personaje del niño toma de los otros dos símbolos una de sus semifunciones: agente fecundador (padre) y sujeto fecundado (hija). Es notable que esta distribución equitativa y más compleja de las funciones entre los símbolos caracterice al único de los tres sistemas que recurre a la reciprocidad, puesto que, si bien se

7. Cap. 11 de este libro.

trata siempre de concluir una alianza, esta es rechazada en el primer caso, solicitada en el segundo y sólo negociada en el tercero.

La relación dialéctica entre el mito y el ritual exige consideraciones de estructura que no podemos tomar en cuenta aquí; nos limitamos a remitir al lector al estudio citado. Esperamos, sin embargo, haber mostrado que, para comprender dicha relación, es indispensable comparar el mito y el rito no solamente en el seno de una misma sociedad, sino también con las creencias y prácticas de las sociedades vecinas. Si un cierto grupo de mitos pawnee representa una permutación no únicamente de ciertos rituales de la misma tribu, sino también de rituales de otras poblaciones, es imposible conformarse con un análisis puramente formal: este análisis constituye una etapa preliminar de la investigación, fecunda en la medida en que permite formular, en términos más rigurosos que los habituales, problemas de geografía y de historia. La dialéctica estructural no contradice, pues, al determinismo histórico: solicita su concurso y le proporciona un nuevo instrumento. Con Meillet y Trubetzkoy, por otra parte, Jakobson ha probado en varias oportunidades que los fenómenos de influencias recíprocas entre áreas lingüísticas geográficamente vecinas no pueden permanecer ajenos al análisis estructural; es la célebre teoría de las afinidades lingüísticas. He tratado aquí de aportar a esta teoría una modesta contribución, aplicada a otro dominio, subrayando que la afinidad no consiste solamente en la difusión, más allá de su área de origen, de ciertas propiedades estructurales o en la repulsión que se opone a su propagación: la afinidad puede también proceder por antítesis y engendrar estructuras que ofrecen el carácter de respuesta, de remedios, de excusas e inclusive de remordimientos. En mitología como en lingüística, el análisis formal plantea inmediatamente una cuestión: *el sentido.*

ARTE

CAPÍTULO 13

EL DESDOBLAMIENTO DE LA REPRESENTACIÓN EN EL ARTE DE ASIA Y AMERICA[1]

Los etnólogos contemporáneos manifiestan cierto rechazo por los estudios de arte primitivo comparado. Es fácil comprender sus razones: hasta el presente, ese tipo de trabajos ha tendido casi exclusivamente a verificar contactos culturales, fenómenos de difusión y de adopción. Bastaba que un detalle decorativo o una forma particular se presentaran en dos partes del mundo, para que los entusiastas proclamasen inmediatamente —sea cual fuere el alejamiento geográfico y la distancia histórica, a veces considerable, entre ambas manifestaciones— la unidad de su origen y la existencia indudable de relaciones prehistóricas entre culturas incomparables desde otros puntos de vista. Es sabido cuántos abusos —junto a fecundos descubrimientos— ha engendrado este tipo de investigaciones, presuroso por hallar analogías a toda costa. Pero los especialistas de la cultura material, para protegernos de estos abusos, no han definido todavía la diferencia específica que separa un rasgo, un complejo de rasgos o un estilo, susceptible de recurrencias independientes y múltiples, de aquel otro cuya naturaleza excluye la posibilidad de una repetición sin contacto.

Así, pues, no sin vacilación me propongo añadir algunas piezas nuevas a un expediente ardorosa y legítimamente debatido. Este voluminoso expediente pone en juego, al mismo tiempo, la costa noroeste de América del Norte, China, Siberia, Nueva Zelanda, tal vez hasta la India y Persia. Es más, los documentos invocados corresponden a los más diversos períodos: siglos XVIII y XIX de nuestra era para Alaska, el primero y segundo milenio a.C. para China; el arte prehistórico de la región del Amur, y un período que va del siglo XIV al XVII para Nueva Zelanda. Sería difícil concebir causa menos defendible: he recordado en otro lugar[2] las dificultades casi insuperables

1. Publicado con igual título en *Renaissance,* revista trimestral publicada por la Escuela Libre de Altos Estudios de Nueva York, vol. 2 y 3, 1944-1945, págs. 168-186.
2. «The Art of the North-West Coast», *Gazette des Beaux-Arts,* 1943.

que enfrenta la hipótesis de un contacto precolombino entre Alaska y Nueva Zelanda; el problema es, sin duda, más sencillo cuando se comparan Siberia y China con el norte de América: las distancias son en este caso razonables y sólo es necesario superar el obstáculo de uno o dos milenios. Pero aun en este caso, y sean cuales fueren las certidumbres intuitivas que se nos puedan imponer irresistiblemente, ¡cuántos hechos es necesario evocar para construir un edificio de apariencia sólida! En una obra ingeniosa y brillante, C. Hentze se ve obligado a convertirse en el ropavejero del americanismo, amasando sus pruebas con mendrugos recogidos en las culturas más diversas y montando en alfileres detalles a veces insignificantes.[3] En lugar de justificar la primera impresión, su análisis la desintegra, y no queda nada, en estos *membra disiesta poetae,* que parezca legitimar el profundo sentimiento de parentesco que tan vigorosamente suscitó el contacto global con las dos artes.

Y sin embargo es imposible resistir la impresión que provocan las analogías que presentan las artes de la costa noroeste de América y de la China arcaica. Estas analogías no residen tanto en el aspecto externo de las piezas, como en los principios fundamentales que el análisis de ambas artes permite extraer. Leonhard Adam ha llevado a cabo esta tarea, y resumo aquí sus conclusiones.[4] Ambas artes proceden por *a)* estilización intensa; *b)* esquematismo o simbolismo, que se expresan en la acentuación de los rasgos característicos o en la adición de atributos significativos (así, por ejemplo, en el arte de la costa noroeste, el castor es señalado por el bastoncillo que sostiene entre las patas); *c)* representación del cuerpo mediante una «imagen desdoblada» (*split representation); d)* dislocamiento de los detalles, que son aislados del conjunto en forma arbitraria; *e)* representación de *un* individuo visto de frente, mediante *dos* perfiles; *f)* simetría muy elaborada, que pone en juego a veces asimetrías en el detalle; *g)* transformación ilógica de los detalles en nuevos elementos (por ejemplo, una pata se convierte en un pico, un motivo de ojo se utiliza para marcar una articulación o a la inversa); *h)* representación más intelectual que intuitiva, predominando el esqueleto y los órganos internos sobre la representación del cuerpo (un procedimiento igualmente notable en el norte de Australia).[5] Ahora bien, estos procedimientos no son propios del arte americano de la costa noroeste; como lo señala Leonhard Adam, «the various technologi-

3, Carl Hentze, *Objets rituels, Croyances et Dieux de la Chine antique et de l'Amérique,* Amberes, 1936.

4, Leonhard Adam, «Das Problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunts», *Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens,* vol. 5, 1931, «Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels», *Man,* vol. XXXVI, n. 3, 1936.

5, Véase, por ejemplo, F. D. McCarthy, *Australian aboriginal Decorative Art,* Sydney, 1938, fig. 21, pág. 38.



Caja representando una rana, costa noroeste del Pacífico, siglo XIX. Colección de Jacques Lacan.



Bronce Shang, China, 1766-1122 a.C. Según W. Perceval Yetts, *The George Eumorfopoulos Collection Catalogue.*



Pintura representando un tiburón; la cabeza se ve de frente para poder apreciar los rasgos característicos del tiburón, pero el cuerpo está hendido en toda su longitud y las dos mitades están ajustadas al plano a derecha e izquierda de la cabeza. Según Tenth Annual Report, Bureau of American Ethnology, Pl, XXV.

Dos mujeres caduveo con el rostro pintado, fotografiadas por el autor en 1935.



Arriba: Mujer caduveo. Dibujo de Boggiani, pintor italiano que visitó a los caduveo en 1892.

cal and artistic principies displayed in both ancient China and North-West America are almost entirely identical»[6] *

Cuando estas semejanzas han sido comprobadas, resulta curioso observar que, por razones por completo distintas, el arte chino arcaico y el de la costa noroeste han sido comparados, independientemente, con el de los maoríes de Nueva Zelanda.[7] Este hecho es tanto más notable cuanto que el arte neolítico del Amur —algunos de cuyos temas (tales como el del pájaro con las alas desplegadas y el vientre formado por un rostro solar) son prácticamente idénticos a los de la costa noroeste— ofrece, como lo dicen ciertos autores, «an unexpec-tedly rich, curvilinear ornamentation related to that of the Ainu and Maori on one side and to the Neolithic cultures of China (Yangshao) and Japan (Jomon) on the other; consisting particularly of that type of ribbon ornamentation characterized by complex motifs such as the weave, spiral and meander in contradistinction to the regular geometric decoration of the Baikalian culture».[8] ** Entonces, artes que corresponden a muy distintas regiones y épocas y que presentan entre sí evidentes analogías sugieren, cada una por su lado y por razones independientes, comparaciones que son, sin embargo, incompatibles con las exigencias de la geografía y de la historia.

¿Estamos encerrados en un dilema que nos condena o bien a renunciar a la historia o bien a permanecer ciegos ante estas semejanzas verificadas tantas veces? Los antropólogos de la escuela difusionista, por su parte, no han dudado en forzar la mano de la crítica histórica. No tengo la más mínima intención de defender sus hipótesis aventuradas, pero debe decirse que la actitud de sus prudentes adversarios es, en el orden negativo, tan poco satisfactoria como las pretensiones fabulosas de las que ellos sólo representan la contrapartida. Sin duda, los estudios del arte primitivo se han visto comprometidos por el celo de los buscadores de contactos culturales y de adopciones. Digamos con toda claridad que los fariseos intelectuales que prefieren negar conexiones evidentes porque su ciencia no dispone todavía de ningún método de interpretación satisfactoria que

6. Reseña de Carl Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen,* Amberes, 1937, en *Man,* vol. XXXIX, n. 60.

* «Los diferentes principios técnicos y artísticos manifestados tanto en la antigua China como en el noroeste de América son casi absolutamente idénticos.» [T.]

7. Para China y Nueva Zelanda, véase H. Heine Geldern, en *Zeitschrift fürRassenkunde,* vol. 2, Stuttgart, 1935.

8. Henry Field y Eugene Prostov, «Results of Soviet Investigation in Siberia, 1940-1941», *American Anthropologist,* vol. 44, 1942, pág. 396.

** «Una ornamentación curvilínea de insospechada riqueza, relacionada con la ornamentación de los chinos y los maoríes, por una parte, y con las culturas neolíticas, China (Yangshao) y Japón (Jomon), por otra, y consiste, en especial, en ese tipo de ornamentación en forma de cintas que se caracteriza por motivos complejos tales como la trama, la espiral y el laberinto, a diferencia de la decoración rectangular geométrica de la cultura baikaliana.» [T.]

se les pueda aplicar, ponen aún más en peligro dichos estudios. Negar los hechos porque se los cree incomprensibles es ciertamente más estéril, desde el punto de vista del progreso del conocimiento, que elaborar hipótesis; aun cuando éstas sean inadmisibles, suscitan, debido precisamente a su insuficiencia, la crítica y la investigación que permitirán alguna vez superarlas.[9]

Conservamos, pues, el derecho de comparar el arte americano con el de China o el de Nueva Zelanda, aun cuando se nos haya probado mil veces que los maoríes no pudieron llevar sus armas y ornamentos a la costa del Pacífico. La hipótesis del contacto cultural es, sin duda, la que más fácilmente permite dar cuenta de las semejanzas complejas que el azar no puede explicar. Pero si los historiadores afirman que el contacto es imposible, ello no prueba que las semejanzas sean ilusorias, sino tan sólo que es necesario buscar la explicación en otra parte. La fecundidad del esfuerzo hecho por los difusionistas proviene, precisamente, de haber hecho una exploración sistemática de las posibilidades históricas. Si la historia, invocada sin descanso (y que se debe invocar *de entrada)* responde que no, volvámonos hacia la psicología o el análisis estructural de las formas, y preguntemenos si conexiones internas, de naturaleza psicológica o lógica, no permiten acaso comprender recurrencias simultáneas que tienen lugar con una frecuencia y cohesión que no pueden resultar del simple juego de las probabilidades. De acuerdo con esta perspectiva formularé ahora mi contribución al debate.

El desdoblamiento de la representación ha sido descrito, para el arte americano de la costa noroeste del Pacífico, por Franz Boas: «The animal is imagined cut in two from head to tail... there is a deep depression between the eyes, extending down the nose. This shows that the head itself must not have been considered a front view, but as consisting of two profiles which adjoin at mouth and nose, while they are not in contact with each other on a level with the eyes and forehead... either the animals are represented as split in two so that the profiles are joined in the middle, or a front view of the head is shown with two adjoining profiles of the body.»[10]*

9. En su libro *Medieval American Art,* Nueva York, 1943, el doctor Pal Kelemen, quien estima que las semejanzas entre las artes americanas y algunas de las artes de las más elevadas civilizaciones del hemisferio oriental no son otra cosa que «ilusiones ópticas» (vol. I, pág. 377), justifica esta opinión escribiendo: «Pre-Columbian art was created and developed by a mentality totally alien to ours» [«El arte precolombino fue creado y desarrollado por una mentalidad totalmente extraña a la nuestra» (T.)] *(ídem,* pág. 378). Dudo que en toda la obra de la escuela difusionista pueda hallarse una sola afirmación que sea tan completamente gratuita, superficial y desprovista de sentido.

10. Franz Boas, «Primitive Art», *Instituttet for sammenlignende kulturforskning,* serie B, vol. VIII, Oslo, 1927, págs. 223-224 [Trad. cast.: *El arte primitivo,* México, F. C. E., 1947 (N. del rev.)].

* «Se imagina al animal cortado en dos, desde la cabeza hasta la cola...; hay una depresión profunda entre los ojos, que se extiende hacia abajo a lo largo de la nariz. Esto muestra que la cabeza misma no debe haber sido considerada como vista de frente, sino como consistente en dos perfiles que se unen en la boca y la nariz y que no tienen contacto entre sí en el plano de los ojos y la frente...; o bien los animales son representados como divididos en dos de tal modo que los perfiles se juntan en el medio, o bien la cabeza se ve de frente, con dos perfiles adyacentes que corresponden al cuerpo.» [T.]

Este mismo autor analiza de la siguiente manera las dos pinturas que reproducimos aquí (figs. 17 y 18, que corresponden respectivamente a las figs. 222 y 223 del texto citado): «fig. 222 (A Haida painting) shows a design which has been obtained in this manner. It represents a bear. The enormous breadth of mouth observed in these cases is brought about by the junction of the two profiles of which the head consists. This cutting of the head is brought out most clearly in the painting fig. 223, which also represents the bear. It is the painting on the front of a Tsimshian house, the circular hole in the middle of the design being the door of the house. The animal is cut from back to front, so that only the front part of the head coheres. The two halves of the lower jaw do not touch each other. The back is represented by the black outlines on which the hair is indicated by fine lines. The Tsimshian call such a design "bears meeting", as though two bears had been represented.»[11] *

Figura 17 *Haida* — Pintura que representa un oso (según Franz Boas)

Compárese este análisis con el que ofrece Creel del procedimiento análogo en el arte de la China arcaica: «One of the most distinctive characteristics of Shang decorative art is a peculiar method by which animals were represented in flat or in rounded surfaces. It is as if one took the animal and split it lengthwise, starting at the tip of the tail and carryng the operation almost, not quite, to the tip of the nose, then the two halves are pulled apart and the bisected animal is laid out flat on the surface, the two halves joined only

11. Franz Boas, *loc. cit.,* págs, 224-225.

* «La figura 222 (una pintura haida) muestra un diseño que ha sido obtenido de esta manera. Representa un oso. El enorme espacio de la boca que se observa en estos casos resulta de la unión de los dos perfiles en que consiste la cabeza. Este corte de la cabeza aparece más claramente en la pintura de la figura 223, que representa a un oso. Es la pintura del frente de una casa tsimshian y el hueco circular en el centro del diseño es la puerta de la casa. El animal está cortado desde atrás hacia adelante, de tal modo que sólo está unida la parte de delante de la cabeza. Las dos mitades del maxilar inferior no se tocan. El lomo está representado por el contorno negro, sobre el cual se halla indicado el pelo con líneas delgadas. Los tshimshian llaman a este diseño "el encuentro de los osos", como si hubieran sido representados dos osos.» [T.]

at the tip of the nose.»[12] * Y el mismo autor, que al parecer no conoce el trabajo de Boas, tras haber empleado casi exactamente los mismos términos que este último, añade: «ín studyng Shang design I have constanly been aware if the feeling that this art has great resemblace, certainly in spirit and possibly in detail, to that of... the Northwest coast Indians.» [13] **

Esta técnica tan característica, que hallamos en el arte de la China arcaica, entre los primitivos de Siberia y en Nueva Zelanda,



Fisura 18. *A la izquierda:* Tsimshian — Pintura sobre una fachada de casa que representa un oso. *A la derecha:* Haida — Sombrero de madera pintado con un motivo que representa a un pez (caliónimo) (según Franz Boas).

aparece también en el otro extremo del continente americano, entre los indios caduveo. Reproducimos aquí un diseño que representa un rostro pintado según la costumbre tradicional de las mujeres de esta pequeña tribu del sur del Brasil, uno de los últimos vestigios

12. H. G. Creel, «On the origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang period», *Monumenta Serica,* vol. I, fasc. I, pág. 64, 1935.

* «Una de las características más típicas del arte decorativo Shang es el peculiar método por el cual los animales eran representados sobre superficies chatas o redondeadas. Es como si se tomara al animal y se lo dividiera longitudinalmente, comenzando por la punta de la nariz, sin llegar a ella, y luego se separaran las dos mitades y se extendiera al animal biseccionado sobre la superficie chata, quedando unidas las dos mitades únicamente por la punta de la nariz.» [T.]

13. I*dem, ibidem.*

**Al estudiar el diseño Shang he tenido conciencia, en todo momento, del sentimiento de que este arte tiene una gran semejanza, en espíritu y posiblemente en los detalles, con el... de los indios de la costa noroeste.» [T.]

de lo que antaño fue la floreciente nación de los guaicurú. He descrito en otro lugar el modo en que se ejecutan estas pinturas, y la función que poseen en la cultura indígena.[14] Bastará, pues, recordar que estas pinturas se conocen desde los primeros contactos con los guaicurú, en el siglo XVII, y que desde entonces no parecen haber evolucionado. No se trata de tatuajes, sino de pinturas que deben ser renovadas a los pocos días, y que se hacen con una espátula de madera humedecida en jugos de frutos y hojas salvajes. Las mujeres, que se pintan mutuamente el rostro (y que en otra época pintaban también a los hombres), no trabajan siguiendo un modelo, sino que improvisan dentro de los límites de una compleja temática tradicional. Entre los cuatrocientos diseños originales recogidos en el lugar en 1935, no hallé dos que fueran iguales. Las diferencias, sin embargo, no se deben tanto a una renovación de los elementos, cuanto a la disposición, siempre nueva, de elementos fundamentales: espirales



Figura 19. Bronce descubierto cerca de An-Yang (China). En la figura del medio se ve una imagen desdoblada de *t'ao t'ieh,* sin mandíbula inferior. Las orejas forman una segunda imagen encima de la primera; cada ojo de la segunda imagen puede ser interpretado también como perteneciente a un pequeño dragón configurado por cada oreja de la imagen principal. Los dos pequeños dragones están vistos de perfil y enfrentados como los de la figura principal. Estos dos pueden, a su vez, representar una imagen de carnero visto de frente y cuyos cuernos están representados por el cuerpo del dragón. La decoración de la tapa puede ser interpretada en forma análoga. Según W. Perceval Yetts, An-Yang: A Retrospect.

simples y dobles, plumeados, volutas, grecas, zarcillos, cruces y pavesas. Debe excluirse toda influencia española dada la antigüedad de la fecha en que este arte sutil ha sido descrito por primera vez. En la actualidad, algunas ancianas son las únicas que poseen el antiguo

14. «Indian Cosmetics», VVV, n. 1, Nueva York, 1942. *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós (próx. apar.).

virtuosismo y no es difícil prever el momento en que habrá desaparecido para siempre.

La figura VIII presenta un buen ejemplo de estas pinturas. El decorado está construido simétricamente con respecto a dos ejes lineales: uno vertical, que sigue el plano medio del rostro, el otro horizontal, que corta el rostro a la altura de los ojos; éstos se hallan representados en forma esquemática y en escala reducida. Sirven de punto de partida a las dos espirales invertidas que ocupan, una, la mejilla derecha, y la otra, la parte izquierda de la frente. El motivo en forma de arco compuesto ornamentado con zarcillos, que se encuentra en la parte inferior de la pintura, representa el labio inferior y se aplica sobre éste. Se encuentra en todas las pinturas faciales, en forma más o menos rica y más o menos transformada, y parece constituir el elemento constante. No es fácil analizar el decorado a causa de su aparente asimetría, pero ésta disimula una simetría real aunque compleja: los dos ejes se cortan en la base de la nariz y dividen el rostro en cuatro sectores triangulares: mitad izquierda de la frente; mitad derecha de la frente; ala derecha de la nariz y mejilla derecha; ala izquierda de la nariz y mejilla izquierda. Los triángulos opuestos tienen una decoración simétrica. Pero el decorado de cada triángulo es, a su vez, un decorado doble, que se repite en el triángulo opuesto bajo forma invertida. Así la frente (mitad derecha) y la mejilla izquierda contienen, primero, un triángulo de grecas y luego, separadas de éste por una banda oblicua vacía, dos espirales dobles, una a continuación de la otra, ornamentadas con zarcillos. La frente (mitad izquierda) y la mejilla derecha están decoradas con una gran espiral simple ornamentada con zarcillos, y luego otro motivo, en forma de pájaro o llama, que contiene una evocación de la banda oblicua vacía del otro conjunto. Tenemos entonces dos pares de temas que se repiten dos veces cada uno, de manera simétrica. Pero esta simetría se afirma, ya en relación con uno u otro de los dos ejes horizontal y vertical, ya con respecto a los triángulos delimitados por la bisección de estos ejes. Esta fórmula recuerda, con una complejidad mucho mayor, la fórmula de los naipes. Las figuras IV, V y VI ofrecen otros ejemplos y muestran variaciones en torno de un procedimiento fundamentalmente idéntico.

Pero en la figura VIII, el decorado pintado no es lo único que llama la atención. El artista (una mujer de unos treinta años) ha querido representar también el rostro y hasta la cabellera. Ahora bien, es evidente que lo ha hecho mediante el desdoblamiento de la representación: el rostro no es visto en realidad de frente; está constituido por dos perfiles unidos. Así se explican su ancho excepcional y su contorno en forma de corazón: la depresión que separa la frente en dos mitades pertenece también a la representación de los perfiles, y éstos sólo se confunden desde la base de la nariz hasta el mentón. La comparación de las figuras 17, 18 y VIII destaca la

identidad de este procedimiento con el de los artistas de la costa noroeste.

Hay otros caracteres esenciales, igualmente comunes a ambas artes, norte y sudamericana. Hemos subrayado ya la dislocación del tema en elementos, a su vez recompuestos según reglas convencionales sin relación con la naturaleza. Esta dislocación no es menos sorprendente en el arte caduveo, donde aparece, con todo, de forma indirecta. Boas ha descrito minuciosamente la dislocación de los cuerpos y los rostros en el arte de la costa noroeste: son los órganos y los miembros mismos los que se hallan recortados, y con ellos se reconstruye un individuo arbitrario. Así por ejemplo, en un mástil totémico haida «the figure must be... explained in such a way that the animal is twisted twice, the tail being turned up over the back, and the head being first turned down under the stomach, then split and extended outward».[15] * En una pintura kwakiutl que representa una marsopa *(orca sp.),* «the animal has been split along its whole back towards the front. The two profiles of the head have been joined... The dorsal fin, which according to the methods described heterefore (split representation) would appear on both sides of the body, has been cut off from the back before the animal was split, and appears now placed over the junction of the two profiles of the head. The flippers are laid along the two sides of the body, with which they cohere only at one point each. The two halves of the tail have been twisted outward so that the lower part of the figure forms a straight line» (fig. 20).[16] ** Es fácil multiplicar los ejemplos.

El arte caduveo lleva la dislocación más y menos lejos a la vez.



Figura 20. Kwakiutl — Pintura sobre una fachada de casa que representa una mariposa (según Franz Boas).

15. Franz Boas, loc. *cit.,* pág. 238.

* «De la explicación de la figura resulta que el animal ha sido doblado dos veces, la cola ha sido doblada sobre el lomo y la cabeza primero hacia abajo, bajo el estómago, y luego dividida y extendida hacia afuera.» [T.]

16, *Idem, ibidem,* pág. 239 y figura 247.

** «El animal ha sido dividido íntegramente a lo largo del lomo, hacia el frente. Los dos perfiles de la cabeza han sido unidos... La aleta dorsal, que de acuerdo con los métodos descritos hasta ahora (representación desdoblada) debiera aparecer a ambos lados del cuerpo, ha sido cortada del lomo antes de dividir

Menos, porque el rostro o el cuerpo sobre el cual se opera son un rostro y un cuerpo de carne y hueso, que no podrían ser descompuestos y recompuestos sin procedimientos quirúrgicos difíciles de concebir. La integridad del rostro real se respeta, entonces, pero no por eso éste resulta menos dislocado, por obra de la asimetría sistemática gracias a la cual su armonía natural es desmentida, en provecho de la armonía artificial de la pintura. Pero precisamente debido a que esta pintura, en lugar de representar la imagen de un rostro deformado, deforma efectivamente un rostro verdadero, la dislocación va más lejos que la que hemos descrito antes. Se mezcla aquí, al valor decorativo, un elemento sutil de sadismo que explica, al menos en parte, por qué la atracción erótica de las mujeres caduveo (que las pinturas expresan y traducen) impulsaba en otra época hacia las riberas del Paraguay a los que estaban al margen de la ley y a los buscadores de aventuras. Varios de ellos, ahora envejecidos e instalados maritalmente entre los indígenas, me han descrito estremeciéndose esos cuerpos adolescentes desnudos, completamente cubiertos por redecillas y arabescos de una perversa sutileza. Los tatuajes y pinturas corporales de la costa noroeste, que carecían probablemente de este elemento sexual y cuyo simbolismo a menudo abstracto posee un carácter menos decorativo, desdeñaban igualmente la simetría del rostro humano.[17]

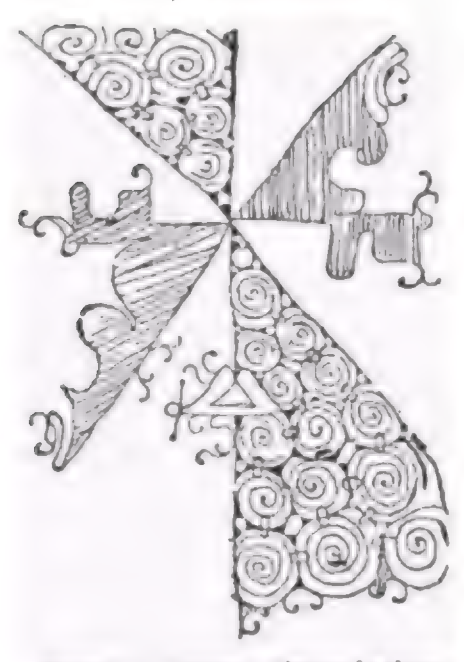


Figura 21. Caduveo — Motivo de pintura facial, ejecutado por una mujer indígena sobre una hoja de papel. (Colección del autor.)

Se observará también que la composición de las pinturas caduveo en torno de un doble eje, horizontal y vertical, analiza el rostro según un procedimiento de doble desdoblamiento, si cabe decirlo así: la pintura no recompone el rostro con dos perfiles, sino con cuatro cuartos (fig. 21). La asimetría posee entonces una función formal, que consiste en asegurar la distinción de los cuartos: éstos se confundirían en dos perfiles, si los campos se repitieran simétricamente a derecha e izquierda en lugar de oponerse por una punta. La dislocación y el desdoblamiento se encuentran funcionalmente ligados.

---

el animal y aparece ahora colocada sobre la unión de ambos perfiles de la cabeza. Las aletas descansan a ambos lados del cuerpo, con el cual están en contacto en un solo punto cada una. Las dos mitades de la cola han sido dobladas hacia afuera, de tal modo que la parte inferior de la figura forma una línea recta» [T.]

17. Véanse, por ejemplo, los tatuajes tlingit reproducidos por J. R. Swanton, *26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* láminas XLVIII a LVI, y F. Boas, *loc. cit.,* pags. 250-251 (pinturas corporales).

Siguiendo adelante con este paralelo entre el arte de la costa noroeste y el de los indios caduveo, vale la pena señalar otros puntos. En ambos casos, la escultura y el diseño proporcionan los dos medios fundamentales de expresión; en ambos casos la escultura presenta un carácter realista, mientras que el diseño es más bien simbólico y decorativo. La escultura de los caduveo (al menos en el período histórico) se reduce, sin duda, a fetiches y representaciones de dioses siempre de pequeñas dimensiones, a diferencia del arte monumental de Canadá y Alaska, pero el carácter realista y la doble tendencia al retrato y la estilización son iguales, así como también el valor esencialmente simbólico de los motivos diseñados o pintados. En ambos casos, el arte masculino —centrado en la escultura— afirma su voluntad representativa, mientras que el arte femenino —limitado al tejido y el trenzado en la costa noroeste, y que entre los indígenas del sur del Brasil y del Paraguay comprende también el diseño— es un arte no representativo. Esto vale, en ambos casos, para los motivos tejidos, pero el carácter primitivo de las pinturas faciales de los guaicurú nos es desconocido; tal vez sus temas, cuya significación hoy se ha perdido, hayan tenido antiguamente un sentido realista o por lo menos simbólico. Ambas artes practican la decoración por medio de láminas caladas, creando combinaciones siempre nuevas gracias a la disposición variable de motivos elementales. En ambos casos, en fin, el arte está íntimamente ligado a la organización social: motivos y temas sirven para expresar diferencias de rango, privilegios de nobleza y grados de prestigio. Ambas sociedades estaban igualmente jerarquizadas, y su arte decorativo servía para traducir y afirmar los grados de la jerarquía.[18]

Quisiera sugerir ahora una rápida comparación entre el arte caduveo y otro arte que ha practicado igualmente el desdoblamiento de la representación: el de los maoríes de Nueva Zelanda. Recordemos ante todo que el arte de la costa noroeste ha sido a menudo comparado, por otras razones, con el de Nueva Zelanda. Algunas de estas razones han resultado infundadas, como la pretendida identidad entre las mantas tejidas que se usan en ambas regiones; otras se han

18. Este análisis ha sido retomado y desarrollado en *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidós (próx. apar.).

mostrado más firmes: por ejemplo, las que derivan de la semejanza entre las mazas de Alaska y los *patu mere* de los maoríes. He evocado ya este enigma.[19]

El paralelo con el arte guaicurú se establece sobre otras bases: en ninguna parte —excepto en estas dos regiones— la decoración facial y corporal ha alcanzado semejante desarrollo ni un refinamiento comparable. Los tatuajes maorí son bien conocidos. Reproduzco aquí cuatro (figs. VII y XII), que es útil cotejar con las fotografías de los rostros caduveo.

Las analogías son notables: complejidad del decorado, que emplea plumeados, laberintos y espirales (estas últimas, en el arte caduveo, son reemplazadas a menudo por grecas que manifiestan influencias andinas); igual tendencia a llenar completamente el campo facial: igual localización del decorado en torno de los labios, en los tipos más simples. Es preciso notar también las diferencias. Podemos dejar a un lado el hecho de que el decorado maorí es tatuado, mientras que el decorado caduveo es pintado, porque es casi indudable que, también en América del Sur, el tatuaje fue la técnica primitiva. Todavía en el siglo XVIII era debido al tatuaje que las mujeres abiponas del Paraguay tenían ««their face, breast, and arms covered with black figures of various shapes, so that they present the appearance of a Turkish carpet»;[20]* lo cual las hacía, según las palabras del viejo misionero, «more beautiful than beauty itself».[21] ** Es notable, en cambio, la simetría rigurosa de los tatuajes maorí, en oposición a la asimetría casi desvergonzada de ciertas pinturas caduveo. Pero esa asimetría no siempre existe, y he mostrado que resulta de un desarrollo lógico del principio del desdoblamiento. Es, pues, más aparente que real. Con todo, está claro que desde el punto de vista de la clasificación de los tipos, las decoraciones faciales de los caduveo ocupan un lugar intermedio entre las de los maoríes y las de la costa noroeste; como estas últimas poseen una apariencia asimétrica, pero tienen al mismo tiempo el carácter esencialmente decorativo de las primeras.

La continuidad se afirma también cuando consideramos las implicaciones psicológicas y sociales. Entre los maoríes, al igual que entre los indígenas de la frontera paraguaya, la elaboración del decorado facial y corporal tiene lugar en una atmósfera semirreligiosa. Los tatuajes no son sólo ornamentos ni tampoco se reducen —como ya lo hemos observado a propósito de la costa noroeste, y lo mismo cabe

19. «The Art of the North West Coast», *loc. cit.*
20. M. Dobrizhoffer. *An Account of the Abipones,* trad. del latin, 3 vols., Londres, 1822, vol. II, pág. 20.
* «Sus rostros, pechos y brazos cubiertos con figuras negras de distinto tamaño, de modo que ofrecían el aspecto de una alfombra turca.» *[T.]*
21. *Idem,* pág. 21.
** «Más bellas que la belleza misma.» [T.]

decir en lo concerniente a Nueva Zelanda— a emblemas, marcas de nobleza y de grados en la jerarquía social; son también mensajes que llevan el sello de una finalidad espiritual y transmiten lecciones. El tatuaje maorí no sólo está destinado a grabar un diseño en la carne, sino también a imprimir en el espíritu todas las tradiciones y la filosofía de la raza. Lo mismo vale para los antiguos caduveo; el misionero jesuita Sánchez Labrador ha descrito la apasionada gravedad con que los indígenas consagraban días enteros a hacerse pintar; el que no está pintado —decían— es «estúpido».[22] Y, como los caduveo, los maoríes practican el desdoblamiento de la representación. En las figuras VII, IX, X, XIII, hallamos la misma división de la frente en dos lóbulos; la misma composición de la boca a partir de la adjunción de las dos mitades; igual representación del cuerpo como si se lo hubiera partido por detrás de arriba abajo doblando ambas mitades hacia adelante hasta un mismo plano; en una palabra, todos los procedimientos que ahora nos son ya familiares.

¿Cómo explicar esta recurrencia de un método de representación tan poco natural, en culturas separadas unas de otras en el tiempo y el espacio? La hipótesis más simple es la del contacto histórico o desarrollos independientes a partir de una civilización común. Pero aun cuando esta hipótesis sea refutada por los hechos o bien —como parece ser el caso— si no disponemos de un aparato suficiente de pruebas, no por ello queda excluido el esfuerzo de interpretación. Es más: aun cuando las más ambiciosas reconstrucciones de la escuela difusionista fueran verificadas, quedaría un problema esencial por resolver, problema que no pertenece a la historia. ¿Por qué un rasgo cultural, adoptado o difundido a través de un largo período histórico, se ha mantenido intacto? Porque la estabilidad no es menos misteriosa que el cambio. El descubrimiento de un origen común del desdoblamiento de la representación dejaría abierto el problema de saber cómo es posible que este medio de expresión haya sido conservado en el seno de culturas que desde otros puntos de vista, han evolucionado en sentidos muy diferentes. Las conexiones externas pueden explicar la transmisión, pero sólo las conexiones internas pueden dar cuenta de la persistencia. Hay aquí dos órdenes completamente distintos de problemas; y, cuando nos dedicamos a uno de ellos, no prejuzgamos nada sobre la solución que se debe dar al otro.

22. Compárese con H, G. Creel: «El cuidado con que son ejecutadas las finas piezas Shang, que se extiende a los más mínimos detalles, es verdaderamente religioso. Y sabemos, gracias al estudio de las inscripciones oraculares de los huesos, que casi todos los motivos hallados en los bronces Shang pueden ser vinculados a la vida y la religión del pueblo Shang. Estos motivos poseían significación, y la producción de los bronces era probablemente, hasta cierto punto, una tarea sagrada.» «Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition», *Revue des Arts Asiatiques,* t. X, pág. 21, 1936.

Ahora bien, del paralelo entre las artes maorí y guaicurú resulta inmediatamente una comprobación: en ambos casos, el desdoblamiento de la representación aparece como una consecuencia de la importancia que estas culturas otorgan al tatuaje. Consideremos nuevamente la figura VIII y preguntémonos por qué el contorno del rostro está representado por dos perfiles adheridos. Está claro que la artista no se ha propuesto dibujar un rostro, sino diseñar una pintura facial; ha reservado a ésta todos sus cuidados. Los ojos mismos, que se hallan indicados sumariamente, están allí solamente como puntos de referencia para el nacimiento de las dos grandes espirales invertidas con cuya arquitectura se confunden. La artista ha diseñado el decorado facial de una manera realista, es decir, respetando sus verdaderas proporciones, como si lo hubiera pintado sobre un rostro y no sobre una superficie plana. Para ser exactos, ha pintado la hoja como estaba acostumbrada a pintar una cara. Debido a que el papel *es* para ella una cara, le resulta imposible *representar* una cara sobre el papel, al menos sin deformación. Era necesario, o bien dibujar exactamente una cara y deformar el decorado según las leyes de la perspectiva o bien respetar la individualidad del decorado y, para ello, representar la cara desdoblada. Ni siquiera cabe decir que la artista ha elegido la segunda solución, porque la alternativa misma jamás se presentó a su espíritu. En el pensamiento indígena, como hemos visto, el decorado es el rostro o, mejor dicho, crea el rostro. El decorado le confiere su ser social, su dignidad humana, su significación espiritual. La doble representación del rostro, considerada como procedimiento gráfico, expresa pues un desdoblamiento más profundo y más esencial; entre el individuo biológico «estúpido» y el personaje social que aquél tiene por misión encarnar. Podemos ya presentir que el desdoblamiento de la representación es función de una teoría sociológica del desdoblamiento de la personalidad.

En el arte maorí se observa el mismo vinculo entre imagen desdoblada y tatuaje. Basta comparar las figuras VII, IX, X y XIII para ver que el desdoblamiento de la frente en dos lóbulos no es otra cosa que la proyección, en el plano plástico, del decorado simétrico tatuado sobre la piel.

A la luz de estas observaciones, la interpretación del desdoblamiento propuesta por Franz Boas en su estudio sobre el arte de la costa noroeste debe ser precisada y completada. Según él, la *split representation* en la pintura o el dibujo resultaría solamente de extender a las superficies planas la aplicación de un procedimiento que se impone naturalmente en el caso de los objetos tridimensionales. Cuando se quiere representar un animal sobre una caja rectangular, por ejemplo, es preciso, necesariamente, dislocar las formas del animal de tal modo que se adapten al contorno anguloso de la caja: «In the decoration of silver bracelets a similmar principie is followed but the problem differs somewhat from that offered in the

decoration of square boxes. While in the latter case the four edges make a natural división between the four views of the animal —front and right profile, back and left profile—, there is no such sharp line of división in the round bracelet, and there would be great difficulty in joining the four aspects artistically, twowhile profiles offer no such difficulty... The animal is imagined cut in two read to tail, so that the two halves cohere only at the tip of the nose and at the tip of the tail. The hand is put through this hole and the animal now surrounds the wrist. In this position it is represented on the bracelet... The transition from the bracelet to the painting or carving of animals on a flat surface is not a difficult one. The same principle is adhered to...»[23]* El principio de la *split representation* se desprendería entonces progresivamente, al pasar de los objetos angulosos a los objetos redondeados y de éstos a las superficies planas. En el primer caso hay dislocación y *splitting* ocasional; en el segundo, el *splitting* se aplica sistemáticamente, pero el animal permanece todavía intacto a la altura de la cabeza y de la cola; en el tercero, en fin, la división se completa con el corte del lazo caudal, y las dos mitades del cuerpo, ahora libres, son extendidas a derecha e izquierda, en el mismo plano que el rostro.

Este tratamiento del problema por parte del gran maestro de la antropología moderna es notable por su elegancia y simplicidad. Pero esta elegancia y esta simplicidad son sobre todo teóricas. Al considerar la decoración de las superficies planas y de las superficies curvas como casos particulares del decorado de las superficies angulosas, no se ofrece una demostración válida para estas últimas. Y sobre todo, no existe *a priori* un vínculo necesario que implique que el artista deba permanecer fiel al mismo principio cuando pasa de las primeras a las segundas y de las segundas a las últimas. Numerosas culturas han decorado cajas con figuras humanas y animales sin dislocarlas ni cortarlas. Un brazalete puede ser ornamentado con frisos o de cien otras formas. Debe haber, pues, algún elemento fundamental propio del arte de la costa noroeste (y también del arte

23. Franz Boas, *loc, cit.*, págs. 222-224.

* «En la decoración de pulseras de plata se sigue un principio parecido, pero el problema es algo distinto del que presenta la decoración de cajas rectangulares. Mientras que en este último caso los cuatro lados producen una división natural entre las cuatro perspectivas que se pueden tener del animal —de frente, de perfil derecho, de atrás y de perfil izquierdo—, la pulsera redonda no posee tal línea divisoria neta, y resultará más difícil vincular artísticamente los cuatro aspectos, en tanto que los dos perfiles no ofrecen tal dificultad... Se imagina al animal cortado en dos desde la cabeza hasta la cola, de tal modo que las dos mitades están unidas sólo por la punta del hocico y por la punta de la cola. Se mete la mano por ese agujero y el animal queda así alrededor de la muñeca. En esta posición se le representa en el brazalete... La transición de la pulsera a la pintura o tallado de animales sobre una superficie plana no es difícil. Se sigue el mismo principio...» [T.]

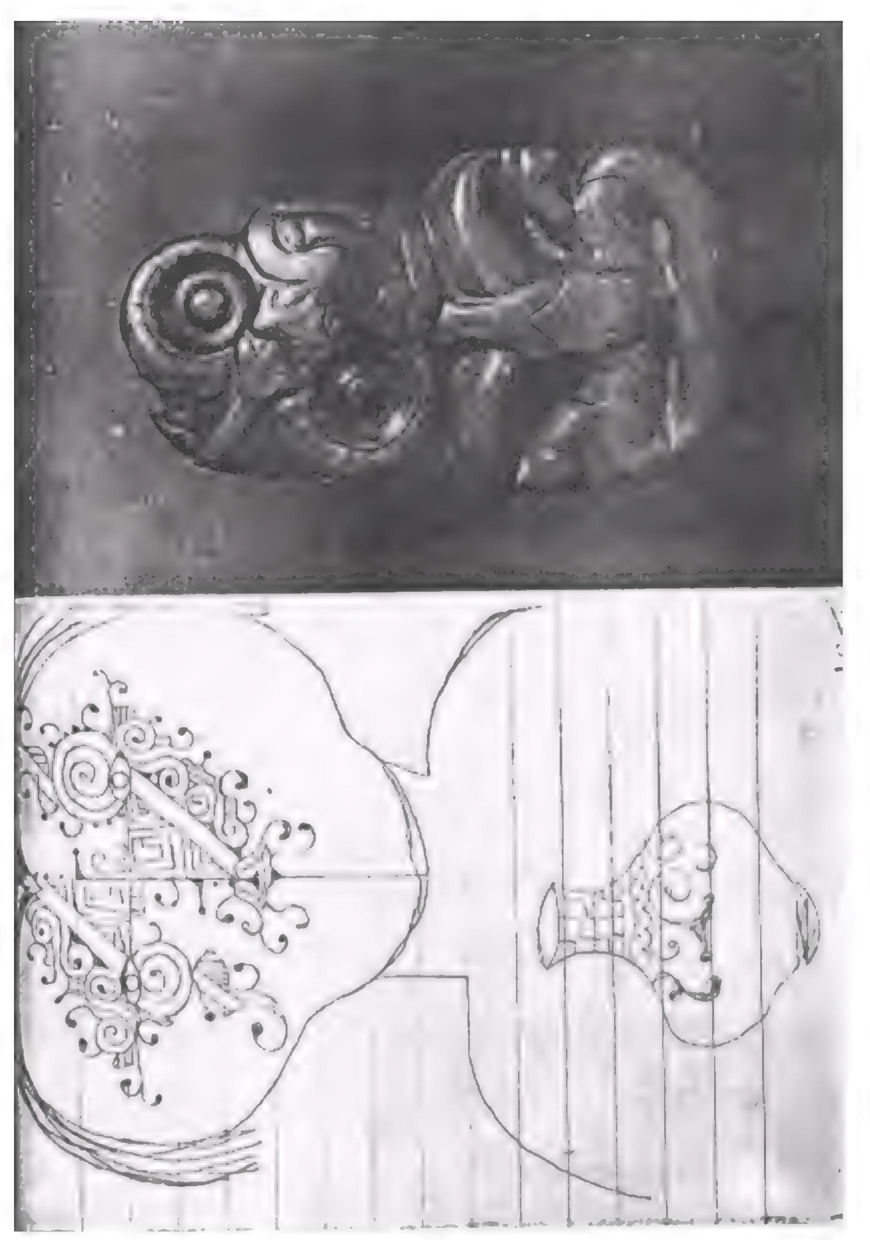
guaicurú, maorí, chino arcaico) que dé cuenta de la continuidad y la rigidez con que aplican el procedimiento del desdoblamiento de la representación.

Nos inclinamos a ver esta base fundamental en la relación peculiar que une el elemento plástico y el elemento gráfico en las cuatro artes consideradas. Estos dos elementos no son independientes; se encuentran vinculados por una relación ambivalente, que es a la vez una relación de oposición y una relación funcional. De oposición, porque las exigencias del decorado se imponen a la estructura y la alteran, de donde resulta el desdoblamiento y la dislocación. Pero también relación funcional, porque el objeto es siempre concebido en sus dos aspectos, plástico y gráfico: el vaso, la caja, el muro, no son objetos independientes y preexistentes que se trata de decorar *a posteriori.* Solamente adquieren su existencia definitiva mediante la integración del decorado y la función utilitaria. Los cofres de la costa noroeste, por ejemplo, no son sólo recipientes adornados con una imagen animal pintada o esculpida. Son el animal mismo, que guarda activamente los ornamentos ceremoniales que se le confían. La estructura modifica el decorado, pero éste es la causa final de aquélla, y la estructura debe igualmente adaptarse a sus exigencias. El resultado definitivo es *uno:* utensilio-ornamento, objeto-animal, caja-que-habla. Los barcos vivientes de la costa noroeste tienen su equivalente exacto en las correspondencias neozelandesas entre barco y mujer, mujer y cuchara, utensilios y órganos.[24]

Hemos seguido, pues, hasta su término más abstracto, un dualismo que se nos ha impuesto con creciente insistencia. En el transcurso de nuestro análisis, hemos visto que el dualismo del arte representativo y del arte no representativo se transformaba en otros dualismos: escultura y dibujo, rostro y decorado, persona y personaje, existencia individual y función social, comunidad y jerarquía. Todo esto lleva a la comprobación de una dualidad —que es al mismo tiempo una correlación— entre la expresión plástica y la expresión gráfica, y que nos proporciona el verdadero «común denominador» de las diversas manifestaciones del principio del desdoblamiento de la representación.

A fin de cuentas, nuestro problema se puede formular de la siguiente manera: ¿en qué condiciones el elemento plástico y el elemento gráfico se plantean necesariamente en correlación? ¿En qué condiciones se encuentran inevitablemente ligados por una relación funcional, de tal manera que las modalidades de expresión de uno de ellos transforman siempre las del otro, y recíprocamente? La comparación del arte maorí con el arte guaicurú nos ha dado ya la res-

24, John R. Swanton, «Tlingit Myths and Texts», Bulletin 59, *Bureau of American Ethnology,* 1909, texto n. 89, págs. 254-255; E. A. Rout, *Maorí Symbolism,* Londres, 1926, pág. 280.



Arriba: Tiki de jade donde se aprecia la misma representación trilobulada de la cara. Nueva Zelanda. Colección Le Curneur-Roudillon. *Abajo*: Dibujo hecho por una mujer caduveo representando un personaje con el rostro pintado, 1935. Colección del autor.



Arriba: Estatua maori de madera, Nueva Zelanda, siglo XVIII (?). Extraído de Augustus Hamilton, *Maori Art. Abajo:* Adorno de peinado (madera), costa noroeste del Pacífico, siglo XIX. Obsérvenle las dos pequeñas cabezas humanas que adornan el plexo solar y el abdomen y la doble extremidad del esternón. Perteneció a la colección del autor.

Modelos indígenas de tatuaje, escultura en madera, finales del siglo XIX *Arriba:* Dos rostros de hombre. *Abajo:* Rostro de mujer. Extraído de A. Hamilton, *op. cit.*



Esculturas maoríes de madera, de los siglos XVIII o XIX. Extraído de A. Hamihon, *op. cit.*

puesta: hemos visto, en efecto, que tal cosa ocurría cuando el elemento plástico está constituido por el rostro o el cuerpo humano, y el elemento gráfico por el decorado facial o corporal (pintura o tatuaje) que se aplica sobre él. El decorado está *hecho* para el rostro, pero en otro sentido el rostro está predestinado a ser decorado, porque sólo por el decorado y mediante él el rostro recibe su dignidad social y su significación mística. El decorado se concibe para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado. Esta es, en definitiva, la dualidad del actor y su papel, y la noción de *máscara* nos proporciona la clave.

En efecto, todas las culturas aquí consideradas son culturas de máscaras, ya sea que ello se exprese predominantemente por el tatuaje (como es el caso de los guaicurú y los maoríes) o bien que el acento recaiga en la máscara propiamente dicha, como ha ocurrido en la costa noroeste hasta un grado inigualado por otras culturas. En cuanto a la China arcaica, no faltan indicaciones acerca del antiguo papel de las máscaras, que evoca el caso de las sociedades de Alaska. Así, por ejemplo, el «Personaje del Oso» descrito en el *Chou Li,* con sus «cuatro ojos de metal amarillo»,[25] que recuerda las máscaras plurales de los esquimales y los kwakiutl.

Estas máscaras con postigos, que presentan en forma alternativa distintos aspectos del antepasado totémico, pacífico o irritado, humano o animal, manifiestan de una manera notable el lazo existente entre el desdoblamiento de la representación y la mascarada. La misión de esas máscaras es ofrecer una serie de formas intermediarias, que aseguran el pasaje del símbolo a la significación, de lo mágico a lo normal, de lo sobrenatural a lo social. Tienen, pues, por función, a un mismo tiempo, enmascarar y desenmascarar. Pero cuando se trata de desenmascarar, es entonces la máscara —por una especie de desdoblamiento a la inversa— la que se abre en dos mitades. En cambio es el actor mismo el que se desdobla en la *split representation,* y ésta, como hemos visto, tiene por fin *exhibir* la máscara —en sentido propio y figurado— a expensas de su portador.

Volvemos entonces al análisis de Boas, pero tras haber alcanzado su fundamento. Es cierto que el desdoblamiento de la representación en un plano es un caso particular de su aparición sobre una superficie curva, del mismo modo que ésta es, a su vez, un caso particular de su aparición sobre superficies tridimensionales. Pero no sobre *cualquier* superficie tridimensional, sino solamente sobre la superficie tridimensional por excelencia, donde la forma y el decorado no pueden ser disociados, ni física ni socialmente: quiero decir *el rostro humano.* Se aclaran igualmente al mismo tiempo otras ana-

25. Florence Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations,* Nueva York, 1942.

logías bastante singulares entre las diferentes formas artísticas que hemos considerado.

En las cuatro artes no encontramos un estilo decorativo, sino dos. Uno de estos estilos tiende hacia una expresión representativa o por lo menos simbólica, con un predominio del motivo como característica general más común. Es el caso, para la China arcaica, del estilo *A* de Karlgren;[26] para la costa noroeste y para Nueva Zelanda, de la pintura y el bajo relieve; para los guaicurú, de las pinturas faciales. Pero paralelamente hay otro estilo, de carácter más estrictamente formal y decorativo, con tendencias geométricas: estilo *B* de Karlgren; decorado de cabrioles en Nueva Zelanda; decorados tejidos o trenzados en Nueva Zelanda y en la costa noroeste; y, entre los guaicurú, un estilo fácilmente identificable, que habitualmente se encuentra en la cerámica ornamentada, en las pinturas corporales (diferentes de las pinturas faciales) y en los cueros pintados, ¿Cómo se explica este dualismo y, sobre todo, su recurrencia? Lo que sucede es que el primer estilo es decorativo solamente en apariencia: en ninguna de las cuatro artes está destinado, como hemos visto, a cumplir una función plástica. Su función es, por el contrario, social, mágica y religiosa. El decorado es la proyección gráfica o plástica de una realidad de otro orden, así como el desdoblamiento de la representación resulta de la proyección de una máscara tridimensional sobre una superficie de dos dimensiones (o bien de tres dimensiones, pero infiel al arquetipo humano), y así como el individuo, en fin, es igualmente proyectado sobre la escena social por medio de su vestimenta. Queda, pues, libre el campo para el nacimiento y desarrollo de un auténtico arte decorativo, aunque, a decir verdad, cabe esperar que el simbolismo que impregna toda la vida social lo contamine.

Otro rasgo, común por lo menos a Nueva Zelanda y a la costa noroeste, se manifiesta en el tratamiento de los troncos de árbol esculpidos con figuras superpuestas, cada una de las cuales ocupa una sección completa del tronco. Los últimos vestigios de la escultura de los caduveo apenas permiten formular hipótesis sobre sus formas primitivas, y contarnos todavía con muy poca información acerca del modo en que los escultores Shang trataban la madera; algunos ejemplos han sido revelados gracias a las excavaciones de An-Yang.[27] Con todo, llamaré la atención sobre un bronce de la colección Loo, reproducido por Hentze: [28] pareciera tratarse de la reducción de un poste esculpido, comparable a las reducciones en arcilla de los mástiles totémicos de Alaska y de la Columbia británica. En todo caso, la sección cilíndrica del tronco desempeña el mismo papel de arquetipo,

26. Bernhard Karlgren. «New Studies on Chinese Bronzes», *The Museum of Far Eastern Antiquities,* Boletín 9, Estocolmo, 1937.

27. H. G. Creel, *Monumenta Sérica,* vol. I, pág. 40, 1935.

28. *Frühchinesische Bronzen, loc. cit.,* lámina 5.

de límite absoluto, que le hemos reconocido al rostro y al cuerpo humanos; pero lo hace en tanto el tronco es interpretado como un ser, como un «poste parlante». También en este caso, la expresión plástica y estilística no *es* otra cosa que la traducción concreta del *reino de los personajes.*

Nuestro análisis, sin embargo, sería insuficiente si sólo nos permitiera definir el desdoblamiento de la representación como un rasgo común a las culturas de máscaras. Desde un punto de vista puramente formal, jamás se ha dudado en considerar el *í'ao t'ieh* de los bronces chinos arcaicos como una máscara. Boas, por su parte, ha interpretado la representación desdoblada del tiburón, en el arte de la costa noroeste, como una consecuencia del hecho de que los símbolos característicos de este animal se perciben mejor de frente [29] (véase fig. III). Nosotros hemos hecho más que esto: hemos encontrado en el procedimiento del desdoblamiento no solamente la representación gráfica de la máscara, sino la expresión funcional de un tipo preciso de civilización. No todas las culturas de máscaras practican el desdoblamiento. No lo hallamos (al menos en esta forma completa) ni en el arte de las sociedades pueblo del sudoeste norteamericano, ni en el de Nueva Guinea.[30] En ambos casos, sin embargo, las

29. *Loc. cit.,* pág. 229. Conviene distinguir, no obstante, dos formas de desdoblamiento: el desdoblamiento propiamente dicho, donde un rostro o a veces un individuo entero es representado por dos perfiles adyacentes, y el desdoblamiento tal como se lo puede observar en la figura III: en este caso, tenemos *una* cara flanqueada por *dos* cuerpos. No es nada seguro que las dos formas procedan del mismo principio, y en el pasaje que hemos resumido al comienzo de este artículo, Leonhard Adam las distingue muy sabiamente. El desdoblamiento del cual es un bello ejemplo la figura III evoca, efectivamente, un procedimiento similar bien conocido por la arqueología europea y oriental: *la bestia con dos cuerpos;* E. Pottier se ha esforzado por reconstruir su historia («Histoire d'une bête», en *Recueil E. Pottier,* Bibliotheque des Écoles d'Athénes et de Rome, fasc. 142). Pottier deriva la bestia con dos cuerpos de la representación caldea de un animal representado con la cabeza de frente y el cuerpo de perfil. Ulteriormente, se habría añadido a la cabeza un segundo cuerpo, igualmente visto de perfil. Si esta hipótesis es correcta, sería necesario considerar la representación del tiburón analizada por Boas como una invención independiente, o bien como el testimonio más oriental de la difusión de un tema asiático. Esta última interpretación hallaría una confirmación no desdeñable en la recurrencia de otro tema, los «torbellinos de bestias» (véase Anna Roes, «Tierwirbel», *Ipek,* 1936-1937) en el arte de las Estepas y en el de algunas regiones de América (especialmente en Moundville). Es igualmente posible que la bestia con dos cuerpos derive en Asia y América, en forma independiente, de una técnica de desdoblamiento de la representación de la que no hay vestigios en los yacimientos arqueológicos del Cercano Oriente, pero cuya huella se ha conservado en China y que puede observarse todavía en ciertas regiones del Pacífico y de América.

30. El arte de Melanesia ofrece formas borrosas de desdoblamiento y de dislocación. Véanse por ejemplo los recipientes de madera de las Islas del Almirantazgo, reproducidos por Gladys A. Reichard («Melanesian Design: A Study of Style in Wood and Tortoise Shell Carving», *Columbia University Contributions to Anthropology,* n. 18, 2 vols., 1933. vol. II), y esta observación de la misma autora: «Entre los tami, las articulaciones son representadas por medio del motivo de

máscaras desempeñan un papel considerable. Las máscaras representan también a los antepasados, y al colocarse la máscara, el actor encarna al antepasado. ¿Cuál es, entonces, la diferencia? Consiste en que, a la inversa de lo que ocurre en las civilizaciones que hemos considerado en este trabajo, no hay allí esa cadena de privilegios, emblemas y prestigio que, por intermedio de las máscaras, justifica una jerarquía social por la presencia de las genealogías. Lo sobrenatural no está destinado, en forma primordial, a fundar un orden de castas y de clases. El mundo de las máscaras es un *panteón* más bien que un *mundo ancestral.* El actor, además, sólo encarna al dios en las ocasiones intermitentes que corresponden a las fiestas y los ceremoniales. No recibe de él, por medio de una creación continua en cada instante de la vida social, ni sus títulos, ni su rango, ni su ubicación en la escala de status. Estos ejemplos no desmienten, pues, el paralelismo que hemos establecido; antes bien, lo confirman. La independencia recíproca del elemento plástico y el elemento gráfico corresponde a un juego más flexible entre el orden social y el orden sobrenatural, así como el desdoblamiento de la representación expresa la estricta adhesión del actor a su papel, y del rango social a los mitos, el culto y los *pedigrees.* Esta adherencia es tan rigurosa, que para disociar al individuo de su personaje es preciso reducirlo a pedazos.

Aun cuando no supiéramos nada de la sociedad china arcaica, la sola inspección de su arte permitiría entonces reconocer la lucha de los prestigios, la rivalidad entre las jerarquías, la competencia entre los privilegios sociales y económicos, fundados todos en el testimonio de las máscaras y en la veneración de los linajes. Pero afortunadamente estamos mejor informados. Perceval Yetts, al analizar el transfondo psicológico del arte del bronce, escribe: «The impulse seems almost invariably to have been self-glorification, even when show is made of solacing ancestors or of enhancing the family prestige»;[31] * y en otro lugar señala; «There is the familiar history of certain *ting* being treasured as emblems of sovereignty down to the end of the feudal period in the third century B.C.»[32]** En las tumbas

un ojo. Ante el hecho de que el tatuaje es muy importante para los maoríes y que se lo representa en las tallas, me parece más que probable que la espiral que se emplea a menudo en las figuras humanas tenga por fin enfatizar las articulaciones» *(loc, cit.,* vol. II, pág. 151).

31. W. Perceval Yetts, *The Cult Chinese Bronzes,* Londres, 1939, pág, 75.

* «El impulso parece haber sido, casi invariablemente, la autoglorificación, aun cuando se tratara de mostrar antepasados consoladores o de acrecentar el prestigio de la familia.» [T.]

32. W. Perceval Yetts, *The George Eumorfopoulos Collection Catalogue,* 3 vols. Londres, 1929, I, pág. 43.

** «Existe la conocida historia de ciertos *ting* que fueron atesorados como emblemas de soberanía hasta el fin del periodo feudal en la tercera centuria a.C.. [T.]

de An-Yang se han hallado bronces que conmemoran a los sucesivos miembros de un mismo linaje de antepasados.[33] Y las diferencias de calidad entre los especímenes exhumados se explican, según Creel, por el hecho de que «the exquisite and the crude were produced side by side at Anyang, for people of various economic status of prestige».[34] * El análisis etnológico converge, pues, con las conclusiones de los sinólogos, y confirma también las teorías de Karlgren quien —contrariamente a Leroi-Gourhan [35] y a otros autores— afirma, sobre la base del estudio estadístico y cronológico de los temas, que la máscara representativa ha precedido a su disolución en elementos decorativos, y nunca ha resultado de un juego del artista que descubre semejanzas en el ordenamiento fortuito de temas abstractos.[36] En otro trabajo, Karlgren ha mostrado cómo las decoraciones animales de las piezas arcaicas han cobrado la forma de llameantes arabescos en los bronces tardíos, y ha relacionado los fenómenos de la evolución estilística con el derrumbamiento de la sociedad feudal.[37] Sentimos la tentación de adivinar, en los arabescos del arte guaicurú, que sugieren tan intensamente pájaros y llamas, el término de una transformación análoga. El barroco y el preciosismo en el estilo serían entonces la supervivencia, formal y amanerada, de un orden social decadente y acabado. Serían su eco moribundo en el plano estético.

Las conclusiones de este trabajo no prejuzgan nada acerca del descubrimiento, siempre posible, de conexiones históricas insospechadas.[38] Se plantea todavía el problema de saber si estas sociedades jerarquizadas y fundadas en el prestigio han aparecido independientemente, en diferentes puntos del mundo, o bien si algunas de ellas poseen un origen común en alguna parte. Creo, de acuerdo con Creel,[39] que las semejanzas entre el arte de la China arcaica y el de

33. W. Perceval Yetts, «An-Yang: A Retrospect», *China Society Occasional Papers,* Nueva serie, n. 2, Londres, 1942.

34. *Loc, cit.,* pág. 46.

* «Lo exquisito y lo tosco eran producidos conjuntamente en Anyang, para gente de distinto status económico de prestigio.» [T.]

35. A. Leroi-Gourhan, «L'art animalier dans les bronzes chinois», *Revue des Arts asiatiques,* París, 1935.

36. Karlgren, *New Studies..., loc. cit.,* págs, 76-78.

37. Bernhard Karlgren, «Huai and Han», *The Museum of Far Eastern Antiquities,* Boletín 13, Estocolmo, 1941.

38. En efecto, el problema de las antiguas relaciones a través del océano Pacífico acaba de plantearse nuevamente, debido al sorprendente descubrimiento, en un museo provincial del sudeste de Formosa, de un bajorrelieve en madera que podría ser de origen local. Representa tres personajes de pie. Los que están colocados en las extremidades son del más puro estilo maori, mientras que el del centro ofrece una especie de transición entre el arte maorí y el de la costa noroeste de América. Véase Ling-Shun-Sheng, «Human Figures with Protruding Tongue, etc.», *Bulletin of the instilute of Ethnology, Academia Sinica,* n. 2, septiembre, 1956, Nankang, Taipci, Taiwan.

39. *Monumenta Serica,* vol. I, págs. 65-66.

la costa noroeste —y tal vez entre aquél y el arte de otras regiones americanas— son demasiado marcadas como para no conservar siempre presente esta posibilidad. Pero, aun cuando fuera posible invocar la difusión, ésta no podría ser una difusión de los detalles, de rasgos independientes que hubieran viajado cada uno por su cuenta, desprendiéndose a voluntad de una cultura para incorporarse a otra, sino de una difusión de conjuntos orgánicos, donde el estilo, las convenciones estéticas, la organización social y la vida espiritual se hallan ligados estructuralmente. Creel, al evocar una analogía particularmente notable entre el arte de la China arcaica y el de la costa noroeste, escribe; «The many isolated eyes used by the Northwest Coast designers recall most forcibly their similar use in Shang art and cause me to wonder if there was some magical reason for this which was possessed by both peoples.»[40]* Tal vez; pero las conexiones mágicas, corno las ilusiones ópticas, solamente existen en la conciencia de los hombres, y nosotros exigimos de la investigación científica que nos haga conocer las razones.

40. *Loc. cit.,* pág. 65.
* «Los numerosos ojos aislados usados por los diseñadores de la costa noroeste recuerdan irresistiblemente el uso semejante que hace de ellos el arte Shang y me llevan a preguntarme si no habrá habido una razón mágica que justifique ese uso y que haya estado en posesión de ambos pueblos,» [T.]

CAPÍTULO 14

LA SERPIENTE CON EL CUERPO LLENO DE PECES [1]

En una reciente publicación, consagrada a las tradiciones orales de los toba y los pilagá,[2] Alfred Métraux señala ciertos paralelos entre los grandes temas mitológicos que pueden todavía recogerse en el Chaco contemporáneo y los de las regiones andinas, atestiguados por los antiguos autores. Así, por ejemplo, los toba, los vilela y los mataco conocen el mito de la «larga noche», recogido ya en la provincia de Huarochiri por Avila, y los chiriguano relatan la historia de la rebelión de los utensilios contra sus dueños, que encontrarnos también en el Popol-Vuh y entre los montesinos. El autor del que extraemos estas observaciones agrega que este último episodio «se halla también representado en un vaso chimu».

Otro mito recogido por Métraux aclara de manera particularmente notable un motivo singular del cual conocemos por lo menos dos ejemplos precolombinos. Sin duda, un estudio atento de las colecciones peruanas de los principales museos permitiría hallar otros ejemplos. Se trata de la leyenda de la serpiente Lik, «grande como una mesa»; un indígena bondadoso, aterrado en un primer momento por la apariencia de la serpiente, la transporta hasta el río, del cual ella se había imprudentemente alejado: «La serpiente preguntó: —¿No quieres llevarme? —¿Cómo podría hacerlo? ¡Eres tan pesada! —No, soy liviana. —¡Pero si eres tan grande!, replicó el hombre. —Sí, soy grande, pero liviana. —Pero estás llena de peces. (Es verdad, Lik está llena de peces. Los peces se encuentran bajo su cola, y cuando ella se desplaza los transporta consigo.) La serpiente prosiguió: —Si me llevas, te daré todos los peces que tengo dentro.» Más tarde, el hombre relata su aventura y describe el animal fabuloso: «Está llena de peces, que se hallan en su cola.»[3]

En el excelente comentario que sigue a este cuento, Métraux añade:

1. Publicado con igual titulo en *Actes du XXVIIIe.. Congrés des Américanistes,* París, 1947 (Sociéte des Américanistes, 1948), págs. 633-636.
2. A. Métraux, *Myths of the Toba and Pilagá Indians of Ihe Gran Chaco,* Memoirs of the American Folklore Society, vol. XL, Filadelfia, 1946.
3. *Loc. cit.,* pág. 57.

«He obtenido, sobre la mítica serpiente Lik, las siguientes informaciones: Lik es un animal sobrenatural, una enorme serpiente que lleva peces dentro de la cola. Las personas a las que la suerte favorece especialmente, pueden encontrarse con Lik, varada en tierra firme, en invierno, cuando la mayoría de las lagunas y cañadas se secan. Lik les ruega que la lleven a una laguna con agua. Aquellos que no se espantan a la sola vista de la serpiente, responden generalmente que

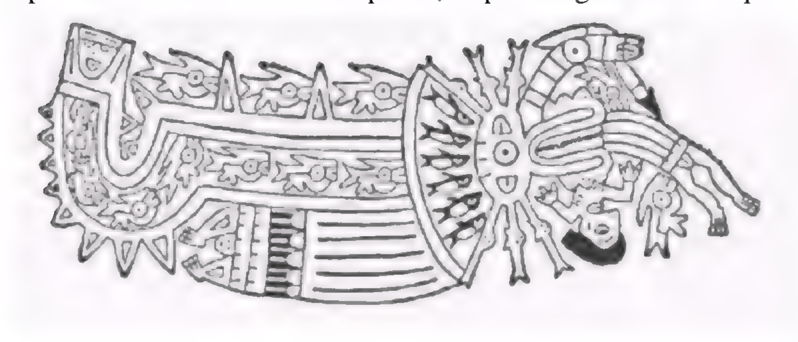


Figura 22. Figura de una decoración de un vaso de Nazca (Colección de Jacques Lacan).

ella es demasiado pesada para ser transportada, pero, en cada oportunidad y gracias a su magia, Lik se hace liviana. Cuando se encuentra nuevamente nadando en agua profunda, promete a quienes la han ayudado darles todos los peces que deseen cada vez que lo soliciten, con una sola condición: no revelar nunca cómo los han obtenido...»[4] Resulta tentador evocar este mito a propósito de los dos vasos que aquí ilustramos. El primero (fig. 22) es un vaso de Nazca de fondo redondeado; el cuerpo, casi cilindrico, presenta un estrechamiento progresivo hacia la abertura, cuyo diámetro mide 9 centímetros. La altura total es de 17 centímetros. El decorado comprende cinco colores, sobre engobe blanco: negro, berenjena, ocre oscuro, ocre claro y gris agarbanzado. Representa a un animal fabuloso con cuerpo humao, cuya cabeza, provista de tentáculos y de una mandíbula con temibles dientes, se continúa, hacia atrás, en un apéndice caudal recto primero y luego curvo, que termina, en la extremidad posterior, en una segunda cabeza más pequeña. Esta cola sinuosa está erizada de espinas, entre las cuales circulan peces, y toda la parte serpentina, representada como en un corte longitudinal, está igualmente llena de peces. El monstruo está ocupado en devorar a un hombre, cuyo cuerpo retorcido mantiene entre los dientes, mientras un miembro protuberante en forma de brazo y mano se apresta a atravesar a la víctima con una lanza. Contemplan el drama dos pe-

4. *Loc. cit.*, pág. 59.

queños peces que parecen esperar su parte en el festín. Se diría que toda la escena ilustra un episodio recogido por Métraux de sus informantes; «Algunas veces, Lik engulle a personas. Si éstas conservan sus cuchillos cuando llegan al interior de la serpiente, pueden abrirle el corazón y perforar una salida; al mismo tiempo se apoderan de todos los peces que se encuentran en la cola.»[5] Con todo, en el documento antiguo es más bien la serpiente la que parece llevar la ventaja en cuanto a las armas.

El segundo vaso (fig. 23), cuyo dibujo hemos extraído de Bassler, proviene de Pacasmayo. Reconocemos allí al mismo monstruo —mitad serpiente, mitad hombre— con el cuerpo curvado igualmente repleto de peces. Una franja ornamentada con olas estilizadas sugiere que el animal se encuentra en un río, por cuya superficie navega un hombre en una barca. También en este caso, el documento arqueológico aporta una glosa, notablemente fiel, del relato contemporáneo: «El tío de *Kidos'k* me dice que una vez vio realmente a Lik. Un día que pescaba en barca, escuchó de pronto un gran estruendo y se dio cuenta de que era Lik quien lo producía. Al punto enfiló a fuerza de remos hacia la orilla.»[6]

Estas correspondencias, conservadas en regiones alejadas unas de otras, y a varios siglos de distancia, nos hacen desear la contraprueba: la posibilidad de comparar el modo en que los indígenas contemporáneos ilustran sus leyendas, con las piezas aquí reproducidas. No parece imposible, puesto que Métraux indica que un artista toba le hizo un dibujo de Lik con su cuerpo lleno de peces. Lo que sobre todo resulta evidente es que, en estas regiones de América del Sur donde las altas y bajas culturas han mantenido contactos regulares o intermitentes entre sí durante un prolongado período, el etnólogo y el arqueólogo pueden ayudarse mutuamente con el fin de dilucidar problemas comunes. La «serpiente con el cuerpo repleto de peces» es



Figura 23. Vaso de Pacasmayo (según Bassler).

5. *Loc, cit,,* pág. 59.
6. *Loc. cit.,* pág. 69.

sólo un tema entre los centenares de temas que la cerámica peruana, en el norte y en el sur, ilustra casi al infinito. ¿Cómo dudar de que la clave de la interpretación de tantos motivos todavía herméticos se encuentra a nuestra disposición, e inmediatamente accesible, en mitos y cuentos que se mantienen con vida? Sería un error descuidar estos métodos, mediante los cuales el presente permite acceder al pasado. Ellos pueden guiarnos en un laberinto de monstruos y dioses cuando, por falta de escritura, el documento plástico es incapaz de ir mas allá de sí mismo. Al restablecer los lazos entre regiones separadas, entre diferentes períodos históricos y entre culturas de desarrollo desigual, estos métodos atestiguan, clarifican —y tal vez un día expliquen— ese vasto estado de sincretismo con el cual el americanista parece condenado a enfrentarse, para su desgracia, siempre que busca los antecedentes históricos de tal o cual fenómeno particular.[7]

7. En un artículo titulado «La deidad primitiva de los nasca», publicado en 1932 en la *Revista del Museo Nacional,* t. II, n. 2, Yacovleff ha tratado ya el mismo problema y formulado la hipótesis de que el animal representado sería un terrible cazador de los mares, pez de cuatro a nueve metros de largo, el *Orca gladiator.* Si la sugerencia es exacta debemos ver en la leyenda pilagá recogida por Métraux el eco de un tema marítimo. De todos modos, la relación entre el documento moderno y las piezas arqueológicas seguiría siendo apasionante. (Véase en especial la fig, 9, h. m, pág. 132, del artículo de Yacovleff.)

No se debe perder de vista, con todo, que el mito, con su *leitmotiv* característico: «Eres pesada —¡No, soy liviana!» se vuelve a encontrar inclusive en América del Norte, particularmente entre los sioux, donde el monstruo no es, entre estos cazadores, una Madre de los Peces, sino una Madre de los Bisontes. De manera muy curiosa, la Madre de los Peces reaparece entre los iroqueses (que, sin embargo, no son pescadores), con un detalle suplementario: «Mi melena está llena de peces», lo cual inevitablemente nos recuerda los frescos mayas de Bonampak, donde hay personajes que llevan un peinado (o una cabellera) cargada de peces, y ciertos mitos —sobre todo del sudeste de los Estados Unidos— en los que el héroe multiplica los peces lavando su cabellera en el río.

PROBLEMAS DE MÉTODO Y ENSEÑANZA

CAPÍTULO 15

LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA EN ETNOLOGÍA [1]

> Es preciso no tomar por verdades históricas las investigaciones que pueden hacerse sobre este tema, sino considerarlas solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales, destinados a esclarecer la naturaleza de las cosas antes que a mostrar su verdadero origen y como semejantes a los razonamientos que diariamente hacen nuestros físicos acerca de la formación del mundo.
>
> J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

La noción de estructura social evoca problemas demasiado vastos y vagos para ser tratados dentro de los límites de un artículo. El programa de este simposio lo admite implícitamente: han sido asignados a otros participantes temas muy próximos al nuestro. Así, por ejemplo, estudios tales como los consagrados al *estilo,* a las *categorías universales de la cultura,* a la *lingüística estructural,* se vinculan muy estrechamente con nuestro tema y el lector deberá también acudir a ellos.

Por otra parte, cuando se habla de estructura social, se hace sobre todo referencia a los aspectos formales de los fenómenos sociales; se abandona, pues, el campo de la descripción y se consideran nociones y categorías que no pertenecen en sentido propio a la etnología, pero que ésta querría emplear a la manera de otras disciplinas que, desde hace mucho, tratan algunos de sus problemas como nosotros desearíamos poder tratar los nuestros. Estos difieren, sin duda, en cuanto al contenido, pero —equivocados o no— tenemos el sentimiento de que nuestros propios problemas podrían ser estudiados de modo parecido, con la condición de adoptar el mismo tipo de formalización. El interés de las investigaciones estructurales es, precisa-

1. Este trabajo fue traducido al francés y adaptado de la versión original en inglés: *Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology,* Nueva York, 1952. Se publicó ulteriormente en A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology To-Day,* Illinois, University of Chicago Press, 1953, págs. 524-553.

mente, el de darnos la esperanza de que las ciencias más avanzadas desde este punto de vista pueden proporcionarnos modelos y métodos para solucionar nuestros problemas.

¿Qué debe entenderse, entonces, por estructura social? ¿En qué difieren los estudios sobre estructura social de todas las descripciones, análisis y teorías referentes a las relaciones sociales en sentido amplio, y que se confunden con el objeto mismo de la antropología? Los autores no están de acuerdo acerca del contenido de esta noción, y entre aquellos que han contribuido a introducirla, hay inclusive algunos que en la actualidad parecen haberse arrepentido de ello. Así, por ejemplo, Kroeber, quien escribe en la segunda edición de su *Anthropology:*

«La noción de "estructura" tal vez no sea otra cosa que una concesión a la moda: un término con sentido bien preciso ejerce de pronto una atracción singular durante una decena de años —como la palabra "aerodinámico"—; se la emplea porque suena agradable al oído. Una personalidad típica puede, sin duda, ser considerada desde el punto de vista de su estructura. Pero lo mismo vale para un ordenamiento fisiológico, un organismo, una sociedad cualquiera o una cultura, un cristal o una máquina. Cualquier cosa —a condición de que no sea algo completamente amorfo— posee una estructura. Entonces, el termino "estructura" no parece agregar absolutamente nada a aquello en que pensamos al emplearla, como no sea un sabor agradable.» (Kroeber, 1948, pág. 325.)[2]

Este texto apunta directamente a la pretendida «estructura de la personalidad básica», pero implica también una crítica más radical que pone en duda el uso mismo de la noción de estructura en antropología.

La incertidumbre actual no es la única razón que hace indispensable una definición. Desde un punto de vista estructuralista —que sin duda es preciso adoptar aquí, aunque sólo sea para dar existencia al problema—, la noción de estructura no depende de una definición inductiva, fundada en la comparación y la abstracción de los elementos comunes a todas las acepciones del término tal como se lo emplea habitualmente. O bien el término estructura social no tiene sentido, o bien este sentido mismo posee ya una estructura. Esta estructura de la noción es lo que primero hay que captar, so pena de dejarse llevar por un fastidioso inventario de todos los libros y artículos que se ocupan de las relaciones sociales: la sola lista excedería los límites

2, Compárese el texto citado con esta otra fórmula del mismo autor: «..El término "estructura social", que tiende a reemplazar al de "organización social" sin agregar nada, al parecer, en cuanto al contenido o la significación» (1943, pág. 105).

A lo largo de este capítulo, recargado de referencias bibliográficas, hemos evitado reproducir en nota los títulos completos de las obras citadas. El lector las encontrará fácilmente, por el nombre del autor y la fecha de publicación, en la bibliografía general incluida al final de volumen.

de este capítulo. Una segunda etapa permitirá comparar nuestra definición provisional con las que otros autores parecen admitir, explícita o implícitamente. Procederemos a dicho examen en la sección consagrada al parentesco, puesto que éste es el principal contexto en que aparece la noción de estructura. En realidad, los etnólogos se han ocupado de la estructura casi exclusivamente en relación con los problemas del parentesco.

I. DEFINICIÓN Y PROBLEMAS DE MÉTODO

El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; quiero decir, las de *estructura social* y de *relaciones sociales.* Las *relaciones sociales* son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la *estructura social* misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios.

Se trata, entonces, de saber en qué consisten estos modelos que son el objeto propio de los análisis estructurales. El problema no corresponde a la etnología sino a la epistemología, porque las definiciones que daremos a continuación no dependen para nada de la materia prima de nuestros trabajos. En efecto, pensamos que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones.

En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

Finalmente, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados.[3]

3. Compárese con von Neumann: «Los modelos (tales como los juegos) son construcciones teóricas que suponen una definición precisa, exhaustiva y no de-

a) *Observación y experimentación*

Se distinguirán siempre estos dos niveles. La observación de los hechos y la elaboración de los métodos que permiten emplearlos para construir modelos no se confunden nunca con la experimentación por medio de los modelos mismos. Por «experimentación sobre los modelos» entiendo el conjunto de procedimientos que permiten saber cómo reacciona un modelo sometido a modificaciones o comparar dos modelos del mismo tipo o de tipos diferentes entre sí. Esta distinción es indispensable para evitar ciertos malentendidos, ¿No hay, acaso, contradicción entre la observación etnográfica, siempre concreta e individualizada, y las investigaciones estructurales, a las que se atribuye a menudo un carácter abstracto y formal, con el propósito de negar que pueda pasarse de la primera a las segundas? La contradicción se desvanece cuando se ha comprendido que estos caracteres antitéticos corresponden a dos niveles diferentes o, para ser más exactos, corresponden a dos etapas de la investigación. En el plano de la observación, la regla principal —casi podría decirse la única— es que los hechos deben ser observados y descritos con exactitud, sin permitir que los prejuicios teóricos alteren su naturaleza y su importancia. Esta regla implica otra, por vía de consecuencia: los hechos deben ser estudiados en sí mismos (¿qué procesos concretos los han producido?) y también en relación con el conjunto (es decir, que todo cambio observado en un punto será vinculado a las circunstancias globales de su aparición).

Esta regla y sus corolarios han sido claramente formulados por K. Goldstein (1951, págs. 18-25) a propósito de investigaciones psicofisiológicas; son aplicables también a otras formas de análisis estructural. Desde nuestro punto de vista, permiten comprender que no existe contradicción, sino íntima correlación, entre el cuidado por el detalle concreto, propio de la descripción etnográfica, y la validez y generalidad que reivindicamos para el modelo construido a partir de ella. Se pueden concebir, en efecto, muchos modelos diferentes pero cómodos, por distintas razones, para describir y explicar un grupo de fenómenos. Con todo, el mejor será siempre el modelo

masiado complicada: deben ser también parecidos a la realidad en todos aquellos aspectos que tienen importancia para la investigación en curso. Recapitulando: la definición debe ser precisa y exhaustiva, para hacer posible un tratamiento matemático. La construcción no se debe complicar inútilmente, de modo que el tratamiento matemático pueda ser llevado más allá de la etapa de formalización y proporcione resultados numéricos completos. Se requiere la semejanza con la realidad para que el funcionamiento del modelo sea significativo. Pero este parecido se puede restringir, habitualmente, a ciertos aspectos considerados esenciales *pro* tempore, de lo contrario, las condiciones enumeradas más arriba resultarían incompatibles» (Neumann y Morgenstern, 1944).

verdadero, es decir, aquel que, siendo el más simple, responderá a la doble condición de no utilizar otros hechos fuera de los considerados, y de dar cuenta de todos. La primera tarea es, pues, saber cuáles son estos hechos.

b) *Conciencia e inconsciente*

Los modelos pueden ser conscientes o inconscientes, según el nivel en el que funcionan. Boas, a quien corresponde el mérito de esta distinción, ha mostrado que un grupo de fenómenos se presta mucho mejor al análisis estructural cuando la sociedad no dispone de un modelo consciente para interpretarlo o justificarlo (1911, página 67). Sorprenderá tal vez encontrar citado aquí a Boas corno uno de los maestros del pensamiento estructuralista; algunos estarían dispuestos a atribuirle el papel opuesto. En otro trabajo[4] he tratado de mostrar que el fracaso de Boas, desde el punto de vista estructuralista, no se explica por la incomprensión ni la hostilidad. En la historia del estructuralismo. Boas ha sido más bien un precursor. Pero ha pretendido imponer a las investigaciones estructurales condiciones demasiado rigurosas. Algunas de ellas han podido ser asimiladas por sus sucesores, pero otras eran tan severas y tan difíciles de cumplir que hubieran esterilizado el progreso científico en cualquier campo.

Un modelo cualquiera puede ser consciente o inconsciente sin que esta condición afecte su naturaleza. Sólo es posible decir que una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la conciencia colectiva. Los modelos conscientes, en efecto —que se llaman comúnmente «normas»— se cuentan entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos. El análisis estructural se enfrenta, así, a una situación paradójica, bien conocida por el lingüista: cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto.

El etnólogo deberá, pues, distinguir siempre entre las dos situaciones en que corre el riesgo de encontrarse. Puede tener que construir un modelo correspondiente a fenómenos cuyo carácter sistemático no ha sido percibido por la sociedad estudiada. Esta es la situación más simple, y Boas ha señalado que ofrece al mismo tiempo el terreno más favorable para la investigación etnológica. En otros casos, sin embargo, el etnólogo tiene que vérselas no solamente con materiales brutos, sino también con modelos ya construidos por la cultura en

4. «Historia y etnología», capítulo 1 de este libro.

cuestión, bajo forma de interpretaciones. He señalado ya que semejantes modelos pueden ser muy imperfectos, pero ello no siempre ocurre. Muchas culturas llamadas primitivas han elaborado modelos —de sus reglas matrimoniales, por ejemplo— mejores que los modelos de los etnólogos profesionales.[5] Hay, pues, dos razones para respetar estos modelos «caseros». Primero, pueden ser buenos o, al menos, ofrecer un camino de acceso a la estructura; cada cultura tiene sus teorizadores, cuya obra merece tanta atención como la que el etnólogo presta a sus colegas. Luego, inclusive cuando los modelos son tendenciosos o inexactos, la tendencia y el tipo de errores que encierran forman parte de los hechos por estudiar y tal vez se cuentan entre los más significativos. Pero cuando el etnólogo dedica toda su atención a estos modelos, productos de la cultura indígena, no debe olvidar que las normas culturales no son automáticamente estructuras. Son más bien importantes piezas que ayudan a descubrir estas últimas: ya se trate de documentos en bruto, ya de contribuciones teóricas comparables a las que aporta el propio etnólogo.

Durkheim y Mauss han comprendido bien que las representaciones conscientes de los indígenas merecen siempre más atención que las teorías derivadas —como representaciones igualmente conscientes— de la sociedad del observador. Aun cuando sean inadecuadas, las primeras ofrecen una mejor vía de acceso a las categorías (inconscientes) del pensamiento indígena, en la medida en que se encuentran ligadas estructuralmente con ellas. Sin subestimar la importancia y el carácter innovador de esta posición, debemos reconocer, con todo, que Durkheim y Mauss no la han llevado tan lejos como hubiese sido de desear. Porque las representaciones conscientes de los indígenas, por interesantes que puedan ser en virtud de las razones que acabamos de indicar, son susceptibles de permanecer objetivamente tan alejadas de la realidad inconsciente como las otras.[6]

c) *Estructura y medida*

Se dice a veces que la noción de estructura permite introducir la medida en etnología. Esta idea ha podido formarse como resultado del empleo de fórmulas matemáticas —o que aparentan serlo— en obras etnológicas recientes. Es exacto sin duda que, en algún caso, se ha conseguido asignar valores numéricos a constantes. Así, por ejemplo, las investigaciones de Kroeber sobre la evolución de la moda femenina, que marcan una fecha importante en la historia de los estudios estructuralistas (Richardson y Kroeber, 1940), y también algunas otras de las que hablaremos más adelante.

5. Se hallarán ejemplos y un análisis detallado en Lévi-Strauss (1949b, págs. 558 y sigs).
6. Sobre este tema, véanse los capítulos 7 y 8 de este volumen.

No existe, sin embargo, ninguna conexión necesaria entre las nociones de *medida* y las de *estructura.* Las investigaciones estructurales han aparecido en las ciencias sociales como una consecuencia indirecta de ciertos desarrollos de la matemática moderna, que han otorgado creciente importancia al punto de vista cualitativo, alejándose así de la perspectiva cuantitativa de la matemática tradicional. En distintos campos: lógica matemática, teoría de los conjuntos, teoría de los grupos y topología, se ha comprendido cómo problemas que no comportaban solución métrica podían igualmente ser sometidos a un tratamiento riguroso. Recordemos aquí los títulos de las obras de mayor importancia para las ciencias sociales: *Theory of Games and Economic Behavior,* de J. von Neumann y O. Morgenstern (1940); *Cybernetics,* etc., de N. Wiener (1948); *The Mathematical Theory of Communication,* de C. Shannon y W. Weaver (1950).

d) *Modelos mecánicos y modelos estadísticos*

Una última distinción se refiere a la escala del modelo, en comparación con la escala de los fenómenos. Un modelo cuyos elementos constitutivos se encuentran a la misma escala que los fenómenos será llamado «modelo mecánico», y «modelo estadístico» aquel cuyos elementos se encuentran en una escala diferente. Tomemos, por ejemplo, las leyes matrimoniales. En las sociedades primitivas, estas leyes pueden ser representadas en forma de modelos donde figuran los individuos, efectivamente distribuidos en clases de parentesco o en clanes; dichos modelos son mecánicos. En nuestra sociedad es imposible recurrir a este tipo de modelo, porque los diversos tipos de matrimonio dependen de factores más generales: tamaño de los grupos primarios y secundarios a que pertenecen los cónyuges posibles, fluidez social, cantidad de información, etcétera. Para llegar a determinar las constantes de nuestro sistema matrimonial (lo cual no ha sido intentado hasta ahora), se deberían definir entonces medias y umbrales: el modelo apropiado sería de naturaleza estadística.

Entre estas dos formas existen, sin duda, formas intermedias. Así, por ejemplo, algunas sociedades (entre ellas la nuestra) utilizan un modelo mecánico para definir los grados matrimoniales prohibidos y recurren a un modelo estadístico en lo concerniente a los matrimonios posibles. Por otra parte, los mismos fenómenos pueden depender de los dos tipos de modelos, según la manera en que se los agrupe entre sí o con otros fenómenos. Un sistema que favorece el matrimonio entre primos cruzados, pero donde esta fórmula ideal corresponde sólo a una determinada proporción de las uniones registradas, exige, para ser explicado de manera satisfactoria, a la vez un modelo mecánico y un modelo estadístico.

Las investigaciones estructurales carecerían de interés si las es-

tructuras no fueran traducibles a modelos cuyas propiedades formales son comparables, con independencia de los elementos que las componen. El estructuralista tiene por tarea identificar y aislar los niveles de realidad que poseen un valor estratégico desde el punto de vista en que él se coloca; dicho de otra manera, que pueden ser representados en forma de modelos, sea cual fuere la naturaleza de estos últimos.

A veces es posible también considerar simultáneamente los mismos datos colocándose en puntos de vista diferentes, que poseen por igual un valor estratégico, aunque los modelos correspondientes sean ya mecánicos, ya estadísticos. Los ciencias exactas y naturales conocen situaciones de este tipo; así, por ejemplo, la teoría de los cuerpos en movimiento pertenece a la mecánica, si los cuerpos considerados son poco numerosos. Pero cuando este número aumenta más allá de un cierto orden de magnitud, es preciso recurrir a la termodinámica, vale decir, reemplazar el anterior modelo mecánico por un modelo estadístico, aunque la naturaleza de los fenómenos permanezca la misma en ambos casos.

En las ciencias humanas y sociales se presentan a menudo situaciones del mismo género. Tómese, por ejemplo, el suicidio: se lo puede considerar desde dos perspectivas diferentes. El análisis de los casos individuales permite construir lo que se podría llamar modelos mecánicos de suicidio, cuyos elementos están constituidos por el tipo de personalidad de la víctima, su historia individual, las propiedades de los grupos primario y secundario a los cuales perteneció, y así sucesivamente; pero se pueden también construir modelos estadísticos, fundados en la frecuencia de suicidos durante cierto período, en una o varias sociedades, o también en grupos primarios y secundarios de tipos diferentes, etcétera. Sea cual fuere la perspectiva elegida, de este modo habremos aislado niveles donde el estudio estructural del suicidio es significativo; en otros términos, niveles que autorizan la construcción de modelos que puedan ser comparables en cuanto a 1) distintas formas de suicidio; 2) sociedades diferentes; 3) distintos tipos de fenómenos sociales. El progreso científico no consiste solamente en el descubrimiento de constantes características de cada nivel, sino también en delimitar niveles no localizados todavía, en los cuales conserva su valor estratégico el estudio de determinados fenómenos. Es lo que ha ocurrido con el advenimiento del psicoanálisis, que descubrió el modo de establecer modelos correspondientes a un nuevo campo de investigación: la vida psíquica del paciente tomada en su totalidad.

Estas consideraciones ayudarán a comprender mejor la dualidad (sentimos la tentación de decir: la contradicción) que caracteriza a los estudios estructurales. Nos proponemos, primero, aislar niveles significativos, lo cual implica segmentar los fenómenos. Desde este punto de vista, cada tipo de estudios estructurales pretende ser autónomo, independiente con respecto a todos los demás y también con respecto a la investigación de los mismos hechos pero sobre la base de otros métodos. Y, sin embargo, nuestras investigaciones no se interesan en otra cosa que en construir modelos cuyas propiedades formales, considerando la comparación y la explicación, sean reducibles a las propiedades de otros modelos pertenecientes a niveles estratégicos distintos. Podemos, así, esperar que los muros que separan las disciplinas vecinas serán abatidos, y que entre ellas se promoverá una verdadera colaboración.

He aquí un caso que permitirá ilustrar este punto. El problema de las relaciones entre la historia y la etnología ha sido motivo recientemente de numerosas discusiones. No obstante las críticas que se me han hecho,[7] insisto en que la noción de tiempo no constituye el centro del debate. Ahora bien, si lo que distingue a estas dos disciplinas no es una perspectiva temporal propia de la historia, ¿en qué consiste su diferencia? Para responder, necesitamos referirnos a las observaciones presentadas en el parágrafo anterior y situar la historia y la etnología en el seno de las otras ciencias sociales.

La etnografía y la historia difieren, ante todo, de la etnología y la sociología, en la medida en que las dos primeras se fundan en la reunión y organización de documentos, mientras que las dos últimas estudian más bien los modelos construidos a partir de esos documentos y por medio de ellos.

En segundo lugar, la etnografía y la etnología corresponden respectivamente a dos etapas de una misma investigación, que desemboca finalmente en modelos mecánicos, mientras que la historia (y las restantes disciplinas clasificadas por lo general como ciencias «auxiliares» de la historia) culmina en modelos estadísticos. Las relaciones entre nuestras cuatro disciplinas pueden entonces ser reducidas a dos oposiciones, una entre observación empírica y construcción de modelos (que caracteriza la etapa inicial) y la otra entre el carácter estadístico o mecánico de los modelos, considerados como punto de llegada. Si aplicamos arbitrariamente el signo + al primer término y el signo – al segundo término de cada oposición, obtenemos lo siguiente:

7, Acerca de estas discusiones, véase C. Lévi-Strauss, "Historia y etnología» (cap. 1 de este volumen); *Race et histoire,* París, 1952; dichos trabajos han suscitados críticas y comentarios por parte de: C. Lefort, «L'échange et la lutte des hommes», *Les Temps Modernes,* febrero 1951; «Societés sans histoire et historicite», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. 12, año 7, 1952; Jean Pouillon, «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», *Les Temps Modernes,* julio 1956; Roger Bastide, «Lévi-Strauss ou l'ethnographe a la recherche du temps perdu», *Présence Africaine,* abril-mayo 1956; G. Balandier, «Grandeur et servitude de l'ethnologue» *Cahiers du Sud,* año 43, n. 337, 1956.

	Historia	*Sociología*	*Etnografía*	*Etnología*
Observación empírica/construcción de modelos	+	–	+	–
Modelos mecánicos/modelos estadísticos	–	–	+	+

Se comprende entonces cómo es posible que las ciencias sociales, que deben necesariamente adoptar una perspectiva temporal, se distingan por el empleo de dos categorías de tiempo.

La etnología recurre a un tiempo «mecánico», es decir, reversible y no acumulativo: el modelo de un sistema de parentesco patrilineal no contiene nada que indique si ha sido siempre patrilineal o bien si ha sido precedido por un sistema matrilineal, o inclusive por toda una serie de oscilaciones entre ambas formas. Por el contrario, el tiempo de la historia es «estadístico»: no es reversible y comporta una orientación determinada. Una evolución que retrotrajera la sociedad italiana contemporánea a la República romana, seria tan inconcebible como la reversibilidad de los procesos que dependen de la segunda ley de termodinámica.

El análisis precedente aclara la distinción, propuesta por Firth, entre la noción de estructura social —donde el tiempo no desempeña ningún papel— y la organización social, donde se recurre al tiempo (1951, pág. 40). Lo mismo vale para el prolongado debate entre los partidarios del antievolucionismo boasiano y Leslie White (1949). Boas y su escuela se han ocupado sobre todo de modelos mecánicos, donde la noción de evolución carece de valor heurístico. Esta noción adquiere un sentido pleno en el terreno de la historia y la sociología, pero a condición de que los elementos a los cuales se refiere no sean formulados en términos de una tipología «culturalista», que utiliza exclusivamente modelos mecánicos. Sería necesario, en cambio, aprehender estos elementos en un nivel lo bastante profundo para estar seguros de que permanecerán idénticos, sea cual fuere el contexto cultural en el que se encuentren (como los genes, que son elementos idénticos susceptibles de aparecer en combinaciones diferentes de las que resultan los tipos raciales, es decir, modelos estadísticos). Es preciso, en fin, que se puedan componer largas series estadísticas. Boas y su escuela tienen, pues, razón en rechazar la noción de evolución: no es significativa en el plano de los modelos mecánicos que ellos utilizan de manera exclusiva, y White se equivoca cuando pretende reintroducir la noción de evolución, porque insiste en emplear modelos del mismo tipo que sus adversarios. Los evolucionistas reafirmarían mejor su posición si consintiesen en reemplazar los modelos mecánicos por modelos estadísticos, es decir, por modelos cuyos elementos sean independientes de sus combinaciones y permanezcan idénticos a través de un período de tiempo suficientemente largo.[8]

La distinción entre modelo mecánico y modelo estadístico ofrece otro interés: permite aclarar el papel del método comparativo en las investigaciones estructurales, Radcliffe-Brown y Lowie han tendido, ambos, a sobreestimar dicho papel. El primero escribe (1952, pág. 14):

«Se considera generalmente que la sociología teórica es una ciencia inductiva. La inducción es, efectivamente, el procedimiento lógico que permite inferir proposiciones generales de la consideración de ejemplos especiales. El profesor Evans-Pritchard... parece pensar a veces que el método lógico de inducción, que emplea la comparación, la clasificación y la generalización, no puede ser aplicado a los fenómenos humanos y a la vida social... En lo que a mí respecta, sostengo que la etnología se funda en el estudio comparativo y sistemático de un gran número de sociedades.»

En un estudio anterior, Radcliffe-Brown decía, a propósito de la religión (1945, pág. 1):

«El método experimental aplicado a la sociología religiosa... nos enseña que debemos poner a prueba nuestras hipótesis en un número suficiente de religiones diferentes o cultos religiosos particulares, confrontados cada uno con la sociedad particular en que se manifiestan. Una empresa semejante sobrepasa las capacidades de un solo investigador y supone la colaboración entre varios.»

En la misma perspectiva, Lowie comienza por señalar (1948a. página 38) que «la literatura etnológica está llena de pretendidas correlaciones que carecen de toda base experimental»; e insiste en la necesidad de «ampliar el fundamento inductivo» de nuestras generalizaciones (1948a, pág. 68). Estos dos autores están, pues, de acuerdo en proporcionar un fundamento inductivo a la etnología, con lo cual se separan no solamente de Durkheim: «Cuando una ley ha sido probada por una experiencia bien hecha, esta prueba es universalmente válida» (1912, pág. 593), sino también de Goldstein. Como ya ha sido señalado, este último ha formulado de la manera más lúcida lo que cabría llamar «las reglas del método estructuralista», colocándose en un punto de vista lo bastante general para hacerlas válidas más allá del dominio limitado para el cual las concibió originariamente. Goldstein observa que la necesidad de proceder a un estudio detallado de cada caso entraña como consecuencia una restricción en el número de ejemplos que es posible considerar de esta manera. ¿No se corre entonces el riesgo de limitarse a casos que son demasiado espe-

8. Así es, por lo demás, como se desarrolla el evolucionismo biológico contemporáneo, en los trabajos de J. B. S. Haldane, G. C. Simpson, etc.

ciales para poder formular, sobre una base tan estrecha, conclusiones válidas para los restantes? Goldstein responde (1951, pág. 25): «Esta objeción olvida completamente la situación real: ante todo, la acumulación de hechos —inclusive muy numerosos— no sirve de nada si han sido establecidos de un modo imperfecto, y no conduce nunca al conocimiento de las cosas tal como ocurren en realidad... Es preciso elegir casos que permitan formular juicios decisivos. Pero entonces lo que se ha establecido en un caso valdrá para los otros.» Pocos etnólogos aceptarían suscribir esta conclusión. Por tanto, la investigación estructuralista es vana si no se tiene plena conciencia del dilema de Goldstein: o bien estudiar muchos casos, de una manera siempre superficial y sin grandes resultados, o bien limitarse resueltamente al análisis en profundidad de un pequeño número de ellos y probar así que, a fin de cuentas, una experiencia bien hecha vale una demostración.

¿Cómo explicar esta adhesión de tantos antropólogos al método comparativo? ¿No ocurre —aquí también— que confunden las técnicas para construir y estudiar los modelos mecánicos y aquellas para los modelos estadísticos? La posición de Durkheim y Goldstein, en lo que concierne a los primeros, es inexpugnable. En cambio, es evidente que no se puede fabricar un modelo estadístico sin estadística, es decir, sin acumular numerosos hechos. Pero, aun en este caso, el método no puede ser llamado comparativo: los hechos recogidos solamente tendrán valor si todos corresponden a un mismo tipo. Volvemos siempre a la misma opción, que consiste en estudiar a fondo *un caso,* con una sola diferencia, que se refiere al modo de desglosar el «caso»: según el patrón adoptado, los elementos constitutivos del mismo pertenecerán a la misma escala del modelo proyectado o a una escala diferente.

II. MORFOLOGÍA SOCIAL O ESTRUCTURAS DE GRUPO

En esta segunda sección, el término «grupo» no designa el grupo social sino, en un sentido más general, la manera como los fenómenos se agrupan entre sí. Por otra parte, de la primera sección de este trabajo resulta que las investigaciones estructurales tienen por fin estudiar las relaciones sociales mediante el uso de modelos.

Ahora bien, es imposible concebir las relaciones sociales fuera de un ambiente común que les sirva de sistema de referencia. El espacio y el tiempo son los dos sistemas de referencia que permiten pensar las relaciones sociales, tomadas en conjunto o en forma aislada. Estas dimensiones de espacio y tiempo no se confunden con las que utilizan las demás ciencias. Consisten en un espacio «social» y un tiempo «social», lo cual significa que no tienen otras propiedades que las propias de los fenómenos sociales que las pueblan. Las sociedades, según su estructura particular, han concebido de muy distintas maneras estas dimensiones. El etnólogo no debe, pues, inquietarse, si se ve obligado a utilizar tipos que no le resultan habituales, o inclusive a inventar tipos según las necesidades del momento.

Se ha remarcado ya que el continuo temporal aparece como reversible o como orientado, según el nivel que ofrece el mayor valor estratégico desde el punto de vista de la investigación en curso. Otras eventualidades pueden presentarse también: tiempo ilimitado e independiente del tiempo del observador; tiempo que sea función del tiempo propio (biológico) del observador y limitado; tiempo analizable o no en partes, las cuales a su vez son o bien homologas entre sí o bien específicas, etcétera. Evans-Pritchard ha mostrado que la heterogeneidad cualitativa, superficialmente percibida por el observador, entre su propio tiempo y otros tiempos que dependen de otras categorías —historia, leyenda o mito—, puede ser reducida a propiedades formales del tipo indicado (1939, 1940). Este análisis, inspirado en el estudio de una sociedad africana, puede ser extendido a nuestra propia sociedad (Bernot y Blancard, 1953).

En lo concerniente al espacio, Durkheim y Mauss han sido los primeros en describir las propiedades variables que es preciso reconocerle para poder interpretar la estructura de un gran número de sociedades llamadas primitivas (1901-1902). Pero ellos se inspiraron sobre todo en Cushing, al que hoy se ha hecho moda despreciar. La obra de Frank Hamilton Cushing atestigua, en efecto, una penetración y una invención sociológicas que deberían valerle a su autor un lugar a la derecha de Morgan, entre los grandes precursores de las investigaciones estructurales. Las lagunas, las inexactitudes descubiertas en sus descripciones, inclusive el reproche que se le ha podido hacer de haber «sobreinterpretado» sus observaciones, todo esto se reduce a proporciones más justas cuando comprendemos que Cushing no trataba de describir concretamente la sociedad zuñi, sino más bien de elaborar un modelo (la célebre división en siete partes) que permitiese explicar su estructura y el mecanismo de su funcionamiento.

El tiempo y el espacio sociales deben ser también distinguidos según la escala. El etnólogo utiliza un «macrotiempo» y un «microtiempo», un «macroespacio» y un «microespacio». Con toda legitimidad, los estudios estructurales extraen sus categorías tanto de la prehistoria, la arqueología y la teoría difusionista, como de la topología psicológica fundada por Lewin o la sociometría de Moreno. Estructuras del mismo tipo pueden ser recurrentes en niveles muy distintos del tiempo y el espacio, y nada excluye la posibilidad de que un modelo estadístico (por ejemplo, de los elaborados en sociometría) no se muestre más útil para construir un modelo análogo aplicable a la historia general de las civilizaciones, que otro inspirado directamente en los hechos correspondientes a ese solo campo.

En consecuencia, estamos lejos de pensar que las consideraciones

históricas y geográficas carecen de valor para los estudios estructurales, como todavía lo creen quienes se llaman «funcionalistas». Un funcionalista puede ser todo lo contrario de un estructuralista, y ahí está el ejemplo de Malinowski para convencernos de ello. Por el contrario, la obra de G. Dumézil [9] y el ejemplo personal de A. L. Kroeber (de espíritu claramente estructuralista, aunque se haya consagrado durante tanto tiempo a estudios de distribución espacial) prueban que el método histórico de ninguna manera es incompatible con una actitud estructural.

Los fenómenos sincrónicos ofrecen con todo una relativa homogeneidad, lo cual los hace más fáciles de estudiar que los fenómenos diacrónicos. No es, pues, sorprendente que las investigaciones más accesibles, en lo que toca a la morfología, sean aquellas que corresponden al estudio de las propiedades cualitativas, no medibles, del espacio social, es decir, del modo como los fenómenos sociales se distribuyen en el mapa y las constantes que en esta distribución se ponen de manifiesto, A este respecto, la escuela llamada «de Chicago» y sus trabajos de ecología urbana habían suscitado grandes esperanzas, que se vieron defraudadas con demasiada rapidez. Los problemas de ecología se discuten en otro capítulo de este simposio, [10] y aquí me limitaré a precisar —de paso— las relaciones que existen entre las nociones de ecología y estructura social. En ambos casos, nos ocupamos de la distribución de los fenómenos sociales en el espacio, pero las investigaciones estructuralistas se refieren exclusivamente a los cuadros espaciales que poseen caracteres sociológicos, es decir, que no dependen de factores naturales tales como la geología, la climatología, la fisiografía, etcétera. Las investigaciones conocidas como ecología urbana ofrecen, pues, un interés excepcional para el etnólogo: el espacio urbano es lo bastante restringido y homogéneo (desde todo punto de vista excepto el social) para que sus propiedades cualitativas se puedan atribuir directamente a factores internos, de origen a la vez formal y social.

En lugar de ocuparnos de comunidades complejas, donde resulta difícil discriminar el papel respectivo de las influencias externas e internas, hubiera sido tal vez más prudente limitarse —como lo había hecho Marcel Mauss (1924-1925)— a esas comunidades pequeñas y relativamente aisladas que son las que con mayor frecuencia encuentra el etnólogo en su experiencia. Se conocen algunos estudios de este tipo, pero rara vez van más allá del nivel descriptivo o, cuando lo hacen, es con una singular timidez. Nadie ha buscado seriamente las correlaciones que pueden existir entre la configuración espacial de

9. Resumida por el autor en Dumézil, 1949.
10. Se trata del capítulo de Marston Bates, «Human Ecology», en *Anthropology To-Day, loc. cit.*, págs. 700-713.

los grupos y las propiedades formales que dependen de otros aspectos de su vida social.

Y, sin embargo, numerosos documentos atestiguan la realidad y la importancia de esas correlaciones, principalmente en lo que concierne por una parte a la estructura social, y por otra a la configuración espacial de los establecimientos humanos; aldeas o campamentos. Para limitarme aquí a América, recordaré que la forma de los campamentos de los indios de las llanuras varía con la organización social de cada tribu. Ocurre lo mismo con la distribución circular de las chozas, en las aldeas ge del Brasil central y oriental. En ambos casos, se trata de regiones bastante homogéneas desde el punto de vista lingüístico y cultural, y se dispone de una buena serie de variaciones concomitantes. Cuando comparamos regiones o tipos de establecimientos diferentes, que acompañan a estructuras sociales diferentes, se plantean otros problemas; así, por ejemplo, la configuración circular de las aldeas ge, por una parte, y la configuración en calles paralelas de las ciudades de los pueblo. En este último caso, cabe también proceder a un estudio diacrónico, gracias a los documentos arqueológicos que atestiguan la existencia de interesantes variaciones. ¿Hay una relación entre el tránsito de las antiguas estructuras semicirculares a las estructuras paralelas actuales, por una parte, y el traslado de las aldeas del fondo de los valles a las mesetas, por otra? ¿Y cómo se ha producido el cambio en la distribución de las habitaciones entre los diferentes clanes, que los mitos describen como muy sistemática, mientras que en la actualidad parece ser resultado del azar?

No pretendo que la configuración espacial de las aldeas refleje siempre la organización social a la manera de un espejo, ni tampoco que la refleje en forma completa. Se trataría de una afirmación gratuita para un gran número de sociedades. ¿Pero no hay algo en común entre todas aquellas sociedades —por otra parte, tan diferentes entre sí— donde se comprueba una relación (aunque oscura) entre configuración espacial y estructura social? ¿Y, sobre todo, entre aquellas donde la configuración espacial «representa» la estructura social como lo haría un diagrama trazado sobre la pizarra? En realidad, rara vez las cosas son tan simples como parecen. En otro lugar [11] he tratado de mostrar que el plano de la aldea bororo no expresa la verdadera estructura social, sino un modelo presente en la conciencia indígena, aunque de naturaleza ilusoria y que contradice los hechos.

Contamos, así, con un medio para estudiar los fenómenos sociales y mentales a partir de sus manifestaciones objetivas, en una forma exteriorizada y —podríamos decir— cristalizada. Ahora bien, las con-

11. «Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental». «¿Existen las organizaciones dualistas?», capítulos 7 y 8 del presente libro, respectivamente.

figuraciones espaciales estables, como los planos de las aldeas, no son las únicas que nos ofrecen esta oportunidad. Configuraciones inestables, pero recurrentes, pueden ser analizadas y criticadas de la misma manera. Así, por ejemplo, las que se observan en la danza, el ritual,[12] etcétera.

Nos acercamos a la expresión matemática cuando consideramos las propiedades numéricas de los grupos, que forman el dominio tradicional de la demografía. Desde hace algunos años, sin embargo, investigadores venidos de horizontes diferentes —demógrafos, sociólogos, etnólogos— tienden a asociarse entre sí para sentar las bases de una nueva demografía, que se podría llamar cualitativa: no ya preocupada por las variaciones continuas en el seno de grupos humanos aislados arbitrariamente por razones empíricas, sino por las discontinuidades significativas entre grupos, considerados como totalidades y delimitados en razón de esas discontinuidades. Esta «sociodemografía» —como dice de Lestrange[13]— está ya en un pie de igualdad con la antropología social. Podría ocurrir que un día llegara a convertirse en el punto de partida obligatorio de todas nuestras investigaciones.

Los etnólogos deben, pues, interesarse más de lo que lo han hecho hasta ahora en las investigaciones demográficas de inspiración estructuralista: las de Livi sobre las propiedades formales del *aislado* mínimo capaz de perpetuarse,[14] o las investigaciones, muy semejantes, de Dahlberg. La cantidad de las poblaciones con las que nosotros trabajamos puede estar muy próxima al mínimo de Livi y tal vez sea inferior en algunos casos. Además, existe una relación indudable entre el modo de funcionamiento y la durabilidad de una estructura social y el número de la población. ¿No habrá propiedades formales de los grupos que sean función, en forma directa e inmediata, de la cifra absoluta de la población, con independencia de toda otra consideración? En caso afirmativo, sería preciso comenzar por determinar esas propiedades y tomarlas en cuenta, antes de buscar otras interpretaciones.

Se tomarán en cuenta luego las propiedades numéricas que no pertenecen al grupo considerado como un todo, sino a los subconjuntos del grupo y a sus relaciones, en la medida en que unos y otras manifiesten discontinuidades significativas. A este respecto, hay dos líneas de investigación que ofrecen gran interés para el etnólogo.

I. Las que se conectan con la famosa ley de sociología urbana

12. Véanse, por ejemplo, las «figuras» de un ritual en las diversas etapas de su desarrollo, tal como han sido cartografiadas en A. C. Fletcher, «The Hako: a Pawnee Ceremony», *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology,* II, 1904.

13. 1951.

14. 1940-1941 y 1949.

llamada *rank-size.,* que permite establecer, para un conjunto determinado, una correlación entre el tamaño absoluto de las ciudades (calculado según la cifra de población) y la posición de cada una en un conjunto ordenado, e inclusive —según parece— deducir uno de los elementos a partir del otro.[15]

II. Los trabajos de ciertos demógrafos franceses, fundados sobre la demostración de Dahlberg, según la cual las dimensiones absolutas de un *aislado* se pueden calcular sobre la frecuencia de los matrimonios consanguíneos (Dahlberg, 1948). Sutter y Tabah (1951) han conseguido calcular así el tamaño medio de los *aislados* para todos nuestros departamentos, haciendo accesible al etnólogo, al mismo tiempo, el sistema matrimonial complejo de una sociedad moderna. El «tamaño medio» del *aislado* francés variaría entre menos de 1.000 y un poco más de 2.800 personas. Como se ve, la red de individuos definida por las relaciones intermatrimoniales es —aun en una sociedad moderna— de dimensiones muy inferiores a lo que se podía suponer: apenas diez veces más grande que la red de las más pequeñas sociedades llamadas primitivas, o sea del mismo orden de magnitud. ¿Debe concluirse que las redes intermatrimoniales se mantienen aproximadamente constantes, en tamaño absoluto, en todas las sociedades humanas? En caso afirmativo, la naturaleza compleja de una sociedad sería el resultado, no tanto de una dilatación del *aislado* primitivo, cuanto de la integración de *aislados* relativamente estables en conjuntos cada vez más vastos, pero caracterizados por otros tipos de lazos sociales (económicos, políticos, intelectuales).

Sutter y Tabah han mostrado también que los *aislados* más pequeños no se encuentran solamente en las regiones atrasadas tales como las zonas montañosas, sino también (e inclusive más aún) en los grandes centros urbanos o en sus proximidades: los departamentos del Ródano (con Lyon), de la Gironda (con Burdeos), del Sena (con París) figuran entre los últimos de la lista, con *aislados* de 740, 910 y 930 personas, respectivamente. En el Departamento del Sena,

15. Un especialista de teatro me ha relatado que Louis Jouvet gustaba sorprenderse de que cada sala recibiera, cada noche, aproximadamente todo el público que podia contener: que una sala de 500 espectadores tuviera alrededor de 500 clientes y una de 2.000, este número, sin que jamás se rechazara a mucha gente en la más pequeña, ni que tampoco la más grande estuviera vacía en sus tres cuartas partes. Esta armonía preestablecida sería efectivamente inexplicable si, en cada sala, todos los lugares fueran equivalentes. Pero como los menos buenos se vuelven rápidamente detestables, tiene lugar un efecto regulador y los aficionados prefieren volver otro día o ir a otra sala, cuando sólo quedan los malos lugares. Sería interesante investigar si este fenómeno no es del mismo tipo que el de la *rank-size law.* En un sentido general, el estudio del fenómeno teatral, considerado desde el punto de vista cuantitativo —relación del número de salas y sus respectivas dimensiones, con el tamaño de las ciudades y las curvas de recaudación—, ofrecería un medio cómodo y hasta el momento descuidado de dilucidar, casi como en el laboratorio, en forma diacrónica y sincrónica, ciertos problemas fundamentales de morfología social.

que prácticamente se confunde con la aglomeración parisiense, la proporción de matrimonios consanguíneos es más elevada que en cualquiera de los 15 departamentos rurales que lo rodean.

Todo esto es esencial, porque el etnólogo, gracias a estos trabajos, puede tener la esperanza de hallar en una sociedad moderna y compleja unidades más pequeñas, de igual naturaleza que las que él habitualmente estudia. Con todo, el método demográfico debe ser completado desde un punto de vista etnológico. El tamaño absoluto de los *aislados* no agota el problema; deberá determinarse también la longitud de los ciclos matrimoniales. Teniendo en cuenta las proporciones, un pequeño *aislado* puede consistir en una red de ciclos extensos (del mismo orden de magnitud que el *aislado* mismo), y un gran *aislado* puede estar compuesto (un poco a la manera de una cota de mallas) de ciclos cortos.[16] Pero entonces se hace necesario trazar genealogías, o sea que el demógrafo —aunque sea estructuralista— no podría privarse de la colaboración del etnólogo.

Esta colaboración puede ayudar a aclarar otro problema, esta vez teórico. Se trata del alcance y la validez de la noción de cultura, que ha dado lugar a vivas discusiones entre etnólogos ingleses y norteamericanos en el curso de los últimos años. ¿Es cierto que estos últimos, dedicados sobre todo al estudio de la cultura, no han hecho otra cosa —como ha dicho Radcliffe-Brown— que «cosificar una abstracción»? Para el maestro inglés, «la idea de cultura europea es una abstracción, a igual título que la de cultura propia de tal o cual tribu africana». Sólo existen seres humanos, ligados unos a otros por una serie ilimitada de relaciones sociales (Radcliffe-Brown, 1940b). «Falsa polémica», responde Lowie (1942, págs. 520-521). No es tan falsa, sin embargo, puesto que el debate se reabre periódicamente.

A este respecto, sería muy interesante colocar la noción de cultura en el mismo plano que la noción genética y demográfica de *aislado*. Llamamos cultura a todo conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la prospección presenta, con relación a otros conjuntos, variaciones significativas. Si se busca determinar variaciones significativas entre América del Norte y Europa, se las tratará como culturas diferentes; pero en el supuesto de que el interés se centre en variaciones significativas entre —digamos— París y Marsella, estos dos conjuntos urbanos podrán ser considerados provisionalmente como dos unidades culturales. El objeto último de las investigaciones estructurales son las *constantes* ligadas a estas variaciones, y entonces es posible advertir que la noción de cultura puede corresponder a una realidad objetiva, sin que eso impida que sea a la vez función del

16. Estas dos situaciones corresponden, respectivamente, a matrimonios de tipo matrilateral (ciclos largos) o patrilateral (ciclos cortos). Véase a este respecto *Les structures élémentaires de la parenté,* cap. XXVII. Con este ejemplo se ve claramente que las consideraciones puramente cuantitativas no bastan. Es preciso añadir el estudio de las estructuras, que son cualitativamente distintas.

tipo de investigación que se tenga en vista. Una misma colección de individuos, siempre que cumpla con la condición de hallarse objetivamente localizada en el tiempo y el espacio, depende simultáneamente de varios sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etcétera; y familiar, profesional, confesional, político, etcétera.

En la práctica, con todo, este nominalismo no podría ser llevado a sus últimas consecuencias. De hecho, el término cultura se emplea para reagrupar un *conjunto* de variaciones significativas cuyos límites, según prueba la experiencia, coinciden aproximadamente. El que esta coincidencia no sea nunca absoluta ni se produzca jamás en todos los niveles al mismo tiempo no debe impedirnos el empleo de la noción de cultura; ella es fundamental en antropología y posee el mismo valor heurístico que la noción de *aislado* en demografía. Desde el punto de vista lógico, ambas nociones son del mismo tipo. Por otra parte, los físicos mismos nos incitan a conservar la noción de cultura, puesto que es N. Bohr quien escribe: «Las diferencias tradicionales [entre las culturas humanas] se asemejan, en muchos sentidos, a las maneras diferentes —pero equivalentes— según las cuales puede ser descrita la experiencia física» (1939, pág. 9).

III. ESTATICA SOCIAL O ESTRUCTURAS DE COMUNICACIÓN

Una sociedad está compuesta de individuos y grupos que se comunican entre sí. Sin embargo, la presencia o ausencia de comunicación no podría ser definida de manera absoluta. Ella no cesa en las fronteras de la sociedad. Antes que de fronteras rígidas, se trata más bien de umbrales, caracterizados por un debilitamiento o una deformación de la comunicación y en los cuales, sin desaparecer, ésta pasa por un nivel mínimo. La situación es lo bastante significativa para que la población (tanto dentro como fuera) tenga conciencia de ella. La delimitación de una sociedad no implica, con todo, que esta conciencia sea clara, condición que solamente se realiza en casos donde hay suficiente precisión y estabilidad.

En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías. Los tres dependen del mismo método; difieren solamente por el nivel estratégico en que cada uno se coloca, en el seno de un universo común. Se podría inclusive agregar que las reglas de parentesco y de matrimonio definen un cuarto tipo de comunicación: la de los genes y los fenotipos. La cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también —y tal vez sobre todo— en

«reglas» aplicables a toda clase de «juegos de comunicación», ya se desarrollen éstos en el plano de la naturaleza o de la cultura.

La analogía que acabamos de plantear entre sociología del parentesco, ciencia económica y lingüística deja en pie una diferencia entre los tres modos de comunicación correspondientes; no pertenecen a la misma escala. Considerados desde el punto de vista de las tasas de comunicación para una sociedad dada, los intermatrimonios y el intercambio de mensajes difieren entre sí en cuanto al orden de magnitud, un poco a la manera de los movimientos de las grandes moléculas de dos líquidos viscosos, que atraviesan por osmosis la pared difícilmente permeable que los separa, o de los electrones emitidos por tubos catódicos. Cuando se pasa del matrimonio al lenguaje, se va de una comunicación de ritmo lento a otra de ritmo muy rápido. Esta diferencia es fácilmente explicable: en el matrimonio, objeto y sujeto de la comunicación son casi de la misma naturaleza (mujeres y hombres, respectivamente), mientras que en el lenguaje, el que habla nunca se confunde con sus palabras. Nos hallamos, pues, en presencia de una doble oposición: persona y símbolo; valor y signo. Así se comprende mejor la posición intermedia que toca a los intercambios económicos en relación con las otras dos formas: los bienes y los servicios no son personas (como las mujeres), pero, a diferencia de los fonemas, son todavía valores. Y sin embargo, aunque no son íntegramente ni símbolos ni signos, necesitamos símbolos y signos para intercambiarlos, cuando el sistema económico alcanza cierto grado de complejidad.

De nuestra manera de concebir la comunicación social se desprenden tres órdenes de consideraciones.

1) Las relaciones entre ciencia económica y estudios de estructura social pueden ser mejor definidos. Hasta ahora, los etnólogos han manifestado una gran desconfianza hacia la ciencia económica. Y esto a despecho de las relaciones estrechas que han aparecido entre ambas disciplinas cada vez que ha habido un acercamiento. Desde los trabajos innovadores de Mauss (1904-1905, 1923-1924) hasta el libro de Malinowski consagrado al *kula* (1922) —su obra maestra—, todas las investigaciones han mostrado que la teoría etnológica descubre, gracias al análisis de los hechos económicos, algunas de las más bellas regularidades con que puede contar.

Pero la atmósfera misma dentro de la cual se ha desarrollado la ciencia económica ha sido desagradable para el etnólogo: llena de ásperos conflictos entre doctrinas, despreciativa y esotérica. De ahí el sentimiento de que la ciencia económica se satisfacía con abstracciones. ¿Qué relación podía haber entre la existencia concreta de los agrupamientos humanos realmente observables y nociones tales como el valor, la utilidad o la ganancia?

La nueva formulación que von Neumann y Morgenstern (1944) han propuesto para los problemas económicos debería, en cambio,

incitar a economistas y etnólogos a la colaboración. Ante todo, el objeto de la ciencia económica —aunque ella aspire, según estos autores, a una expresión rigurosa— no consiste ya en nociones abstractas, sino en individuos o grupos concretos, que se manifiestan en vínculos empíricos de cooperación o competencia. Por insólita que pueda parecer la comparación, este formalismo se aproxima entonces a ciertos aspectos del pensamiento marxista.[17]

En segundo lugar y por la misma razón, encontramos allí por primera vez modelos mecánicos del tipo utilizado —sin duda en campos muy diferentes— por la etnología y la lógica, y apropiados para servir de puente entre ambos campos. Los modelos de von Neumann provienen de la teoría de los juegos, pero se asemejan a los que los etnólogos emplean en materia de parentesco. Kroeber ya había comparado ciertas instituciones sociales a «juegos de niños aplicados» (1942, pág. 215).

A decir verdad, existe una gran diferencia entre los juegos de salón y las reglas matrimoniales: los primeros están destinados a permitir que cada jugador obtenga, para su beneficio, variaciones diferenciales tan grandes como sea posible a partir de una regularidad estadística inicialmente dada. Las reglas matrimoniales obran en sentido inverso: restablecer una regularidad estadística a pesar de los valores diferenciales que se manifiestan entre los individuos y las generaciones. Se podría decir que las segundas constituyen «juegos al revés», lo cual no impide que se les pueda aplicar provechosamente los mismos métodos.

Por otra parte, en ambos casos, una vez fijadas las reglas, cada individuo o grupo trata de jugar el juego de la misma manera, es decir, con el fin de acrecentar sus propias ventajas en perjuicio de otro. En el plano del matrimonio, ello consistirá en obtener más mujeres o una esposa más envidiable en función de criterios estéticos, sociales o económicos. Porque la sociología formal no se detiene a las puertas de lo novelesco; la atraviesa, sin temor a perderse en el dédalo de los sentimientos y las conductas. ¿Acaso von Neumann no ha propuesto una teoría matemática para una conducta tan sutil y —podría creerse— tan subjetiva como el «farol» en el póquer? (von Neumann y Morgenstern, 1944, págs. 186-219).

2) Si cabe esperar que la antropología social, la ciencia económica y la lingüística se asocien un día para fundar una disciplina común que será la ciencia de la comunicación, reconozcamos desde ahora que ésta consistirá sobre todo en *reglas*. Estas reglas son independientes de la naturaleza de los participantes (individuos o grupos)

17. Esta comparación no figuraba en el texto original de la presente comunicación, pero fue propuesta en el curso de la discusión que la siguió. La retomamos luego en un artículo: «Les mathématiques de l'homme», introducción al numero especial del *Bulletin international* des *sciences sociales:* «Les mathématiques et les sciences sociales». París, UNESCO, vol. VI, n. 4, 1955.

cuyo juego regulan. Como dice von Neumann *(op. cit.,* pág. 49): «El juego consiste en el conjunto de las reglas que lo describen.» Se podrá también introducir otras nociones: partida, golpe, elección y estrategia.[18] Desde este punto de vista, la naturaleza de los jugadores es indiferente, y sólo cuenta saber cuándo un jugador puede elegir y cuándo no.

3) Se llega así a introducir, en los estudios relativos al parentesco y el matrimonio, concepciones derivadas de la teoría de la comunicación. La «información» de un sistema de matrimonio es función del número de alternativas de que dispone el observador para definir el status matrimonial (es decir, el de cónyuge posible, prohibido o asignado) de un individuo cualquiera, con respecto a un pretendiente determinado. En un sistema de mitades exogámicas, esta información es igual a la unidad. En una tipología australiana, aumenta con el logaritmo del número de clases matrimoniales. Un sistema de panmixia (donde cada uno podría casarse con cualquiera) no presentaría ninguna «redundancia», puesto que cada elección matrimonial sería independiente de todas las demás. Las reglas matrimoniales constituyen, inversamente, la «redundancia» del sistema considerado. Se podrá calcular así el porcentaje de elecciones «libres» (no absolutamente, sino con respecto a ciertas condiciones postuladas por hipótesis) que se producen en una población matrimonial dada, y asignar un valor numérico a su «entropía» relativa y absoluta.

Se abrirá entonces otra posibilidad: la conversión de modelos estadísticos en modelos mecánicos y a la inversa. Lo cual quiere decir que se llenará el vacío entre demografía y etnología, y se contará con un fundamento teórico para la previsión y la acción. Tómese, por ejemplo, nuestra propia sociedad; la libre elección de un cónyuge está limitada en ella por tres factores: a) grados prohibidos; b) dimensión del *aislado;* c) reglas de conducta admitidas, que restringen la frecuencia de ciertas elecciones dentro del *aislado.* Con estos datos se puede calcular la información del sistema, es decir, se puede convertir un sistema matrimonial débilmente organizado y fundado en esencia sobre medías, en un modelo mecánico, comparable a toda la serie de modelos mecánicos de las reglas matrimoniales en las sociedades más simples que la nuestra.

De igual modo, haciendo especial referencia a estas últimas, el estudio estadístico de las elecciones matrimoniales de un número suficientemente grande de individuos permitiría resolver problemas controvertidos, tales como el del número de las clases matrimoniales en la tribu australiana llamada Murngin, evaluado según los autores en 32, 7, menos 7, 4 y 3, antes que investigaciones recientes hayan permitido decidir la cuestión en favor de esta última cifra.[19]

18. Hemos intentado hacerlo en otro lugar. Véase *Race et histoire,* París, UNESCO, 1952.
19. Véase más adelante, págs, 325 y sigs.

Hasta aquí he tratado de evaluar el posible aporte que ciertos tipos de investigaciones matemáticas pueden hacer a la etnología. El principal beneficio que podemos esperar consiste —como hemos visto— en que se nos ofrece un concepto unificador —la noción de comunicación—, gracias al cual se podrán consolidar en una sola disciplina investigaciones consideradas muy diferentes, y adquirir ciertas herramientas teóricas y metodológicas indispensables para el progreso en esta dirección. Estudiaré ahora otro problema: ¿está la antropología en condiciones de emplear estos instrumentos y de qué manera?

En el curso de los últimos años, la antropología social se ha interesado sobre todo en los hechos del parentesco. Ha reconocido así el genio de Lewis Morgan, cuyo libro *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) fundó simultáneamente la antropología social y los estudios de parentesco, explicando al propio tiempo por qué la primera debe otorgar tanta importancia a los segundos. De todos los hechos sociales, los que tocan al parentesco y el matrimonio manifiestan en máximo grado esos caracteres durables, sistemáticos y continuos hasta en el cambio, que proporcionan bases firmes al análisis científico. A estas consideraciones de Morgan añadamos que el dominio del parentesco es el que corresponde con propiedad al etnólogo, en el seno del gran reino de la comunicación.

No obstante el desarrollo de los estudios del parentesco, no se debe disimular que nuestra documentación es muy pobre. Si dejamos a un lado la historia, para considerar exclusivamente el tiempo presente, el universo humano contaba, sin duda, hace todavía poco tiempo, con 3 a 4 mil sociedades distintas, pero Murdock estima que solamente nos es posible razonar sobre 250, cifra que a mi entender es aún demasiado optimista. ¿No hemos trabajado, pues, lo suficiente? ¿O más bien se trata, por el contrario, de una consecuencia de esta ilusión inductiva que hemos denunciado antes? Nos hemos dispersado sobre un número demasiado grande de culturas, hemos tratado de acumular informaciones numerosas y superficiales, y finalmente hemos caído en la cuenta de que muchas son inutilizables. Ante esta situación no es sorprendente que cada uno de los especialistas reaccione según su temperamento. Algunos prefieren considerar regiones poco numerosas, donde la información es lo bastante densa. Otros amplían el abanico; hay otros, en fin, que buscan una solución intermedia.

El caso de los pueblo es impresionante: para pocas regiones del mundo se encontrará una abundancia tan grande de documentos, y de tan dudosa calidad. Resulta a veces desesperante hallarse ante los enormes materiales acumulados por Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons y —hasta cierto punto— Stevenson: a tal extremo estos autores se han dedicado febrilmente a amontonar informaciones sin preguntarse qué significaban, y sobre todo, negándose a formular las hipó-

tesis que les hubieran permitido controlarlas, que ese material apenas puede utilizarse. La situación ha cambiado, afortunadamente, con Lowie y Kroeber; pero algunas lagunas son irremediables. Así, por ejemplo, la ausencia de estadísticas sobre los matrimonios, que hubieran podido recogerse desde hace medio siglo. Con todo, una obra reciente de Fred Eggan (1950) muestra a las claras lo que puede esperarse de estudios intensivos y exhaustivos consagrados a un campo limitado. Este autor analiza formas vecinas, cada una de las cuales preserva una regularidad estructural no obstante presentar, unas con respecto a otras, discontinuidades que se vuelven significativas cuando se las compara con discontinuidades homologas pero que dependen de otros campos, tales como la organización clánica, las reglas del matrimonio, el ritual, las creencias religiosas, etcétera.

Este método verdaderamente «galileano»[20] permite esperar que un día alcanzaremos un nivel de análisis en el que la estructura social podrá ser comparada, en un pie de igualdad, con estructuras de otro tipo: mental y, sobre todo, lingüístico. Para limitarnos a un ejemplo: el sistema de parentesco hopi recurre a tres modelos diferentes de tiempo: 1) una dimensión «vacía», estática y reversible, ilustrada por las líneas de la madre del padre y del padre de la madre, donde términos idénticos se repiten mecánicamente a lo largo de las generaciones; 2) un tiempo progresivo, no reversible, en la línea de Ego (mujer), con secuencias del tipo: abuela → madre → hermana → hija → nieta; 3) un tiempo ondulatorio, cíclico, reversible, en la línea de Ego (varón), definida por una alternancia continua entre dos términos: «hermana» e «hijo* de la hermana», respectivamente.

Estas tres dimensiones son rectilíneas. En conjunto, se oponen a la estructura circular de la línea de Ego (mujer) entre los zuñi, donde se encuentran dispuestos en anillo cerrado tres términos: madre de la madre (o hija de la hija), madre, hija. A este «cierre» del sistema corresponde para las otras líneas, entre los zuñi, una gran pobreza de la terminología, tanto en lo que concierne al círculo de familia como a las distinciones operadas en su seno. Como el estudio de los aspectos temporales corresponde también a la lingüística, la cuestión de la relación entre la forma lingüística y la genealógica del tiempo queda planteada inmediatamente.[21]

La antropología hubiera avanzado más de haberse puesto de acuerdo sus partidarios acerca del sentido de la noción de estructura, acerca

20. Es decir, que busca determinar la ley de las variaciones concomitantes, en lugar de concentrarse, a la manera aristotélica, en las simples correlaciones inductivas.

* En sentido genérico, incluyendo ambos sexos. [T.]

21. Véase, en este volumen, los capítulos 3 y 4, donde este problema es tratado más ampliamente.

del uso que puede hacerse de ella y del método que implica. Por desgracia no es éste el caso, aunque cabe hallar un consuelo y un aliento para el futuro, cuando se comprueba que al menos resulta posible comprender las divergencias y precisar sus límites. Tratemos, pues, de bosquejar rápidamente las concepciones más difundidas, comparándolas con la que ha sido propuesta al comienzo de este capítulo.

La expresión «estructura social» evoca de inmediato el nombre de A. R, Radcliffe-Brown.[22] Su obra no se limita, ciertamente, al estudio de los sistemas de parentesco, pero él eligió este terreno para formular sus concepciones metodológicas en términos tales que todo etnólogo podría suscribirlos. Cuando estudiamos los sistemas de parentesco, anota Radcliffe-Brown, nos fijamos los objetivos siguientes: 1) elaborar una clasificación sistemática; 2) comprender los rasgos propios de cada sistema, ya sea a) vinculando cada rasgo a un conjunto organizado; b) reconociendo un ejemplo particular de una clase de fenómenos ya identificada; 3) finalmente, alcanzar generalizaciones válidas sobre la naturaleza de las sociedades humanas. Y he aquí su conclusión: «El análisis busca reducir la diversidad [de 2 o de 300 sistemas de parentesco] a un orden, sea cual fuere. Por detrás de la diversidad puede discernirse, en efecto, un número limitado de principios generales que se aplican y combinan de distintas maneras.» (1941, pág. 17.)

Nada cabe añadir a este lúcido programa, como no sea subrayar que Radcliffe-Brown lo ha seguido exactamente en su estudio de los sistemas australianos, reuniendo una cantidad prodigiosa de informaciones, introduciendo un orden donde antes sólo había caos, definiendo nociones esenciales como las de ciclo, par y pareja. Su descubrimiento del sistema kariera, en la región precisa y con todas las características por él postuladas, antes inclusive de haberse trasladado a Australia, permanecerá en la historia del pensamiento estructuralista como un memorable logro deductivo (1930-1931). La introducción de Radcliffe-Brown a su libro *African Systems of Kinship and Marriage* posee otros méritos: este verdadero «tratado del parentesco» abreviado busca integrar los sistemas occidentales (considerados en sus formas más antiguas) en una teoría general. Más adelante evocaremos otras ideas de Radcliffe-Brown (en particular las relativas a la homología entre terminología y actitudes).

Tras haber recordado los títulos de gloria de Radcliffe-Brown, debo subrayar que él ha sostenido una concepción de las estructuras sociales muy diferente de la que propongo en este trabajo. Radcliffe-Brown considera que la noción de estructura es un concepto que cumple una función de mediación entre los conceptos de la antropología social y los de la biología. «Existe una analogía verdadera y

22. Fallecido en 1955.

significativa entre estructura orgánica y estructura social» (1940 *b*, pág. 6). Lejos de llevar el nivel de los estudios de parentesco hasta el plano de la teoría de la comunicación —como lo he propuesto—, Radcliffe-Brown lo reduce al plano de la morfologia y a la fisiología descriptivas (1940 *b*, pág. 10). Se mantiene fiel, de esta manera, a la inspiración naturalista de la escuela inglesa. En el momento en que Kroeber y Lowie subrayaban ya el carácter artificial de las reglas del parentesco y el matrimonio, Radcliffe-Brown seguía convencido (al igual que Malinowski) de que los lazos biológicos son, a la vez, el origen y el modelo de todos los tipos de lazos familiares generalmente admitidos.

De esta actitud de principio derivan dos consecuencias. La posición empirista de Radcliffe-Brown explica su resistencia a distinguir con claridad *estructura social* de *relaciones sociales*. De hecho, toda su obra reduce la estructura social al conjunto de las relaciones sociales existentes en una sociedad dada. Sin duda algunas veces ha bosquejado una distinción entre *estructura* y *forma estructural*. Pero el papel que otorga a esta última noción es puramente diacrónico. El rendimiento que tiene en el pensamiento teórico de Radcliffe-Brown es muy débil (1940 *b*, pág. 4). La distinción misma ha sido objeto de una critica por parte de Fortes, quien ha contribuido mucho a introducir en nuestras investigaciones otra oposición, ajena al pensamiento de Radcliffe-Brown, y a la cual por mi parte atribuyo, como se ha visto, gran importancia; la oposición entre *modelo* y *realidad*. «La estructura no se puede aprehender directamente en la realidad concreta...» «Cuando querernos definir una estructura nos colocamos, por decirlo así, en el nivel de la gramática y la sintaxis y no en el de la lengua hablada.» (Fortes, 1949, pág. 56.)

En segundo lugar, la asimilación de la estructura social a las relaciones sociales, propuesta por Radcliffe-Brown, lo lleva a disociar la primera en elementos calcados sobre la forma más simple de relación que se pueda concebir, es decir, aquella entre dos personas: «La estructura de parentesco de una sociedad cualquiera consiste en un número indeterminado de relaciones diádicas... En una tribu australiana toda la estructura social se reduce a una red de relaciones de este tipo, cada una de las cuales vincula una persona con otra» (1940 *b*, pág. 3). Estas relaciones diádicas, ¿constituyen verdaderamente la materia prima de la estructura social? ¿No son más bien el residuo —obtenido por análisis ideal— de una estructura preexistente, de naturaleza más compleja?

Podríamos aprender mucho, sobre este problema metodológico, de la lingüística estructural. Bateson y Mead han trabajado en la dirección indicada por Radcliffe-Brown. Sin embargo, ya en *Naven* (1936), Bateson sobrepasaba el nivel de las relaciones diádicas puras, puesto que se preocupaba por clasificarlas en categorías, admitiendo de este modo que en la estructura social hay algo más que las relaciones

mismas y distinto de ellas: ¿qué otra cosa, pues, si no la estructura planteada antes que las relaciones?

Las relaciones diádicas, en fin, tal como las concibe Radcliffe-Brown, forman una cadena que se puede alargar indefinidamente añadiendo nuevas relaciones. De ahí la resistencia de nuestro autor a tratar la estructura social como un sistema. En este importante punto se separa, pues, de Malinowski. Su filosofía se funda en la noción de lo continuo; la idea de la discontinuidad le ha resultado siempre extraña. Así se comprende mejor su hostilidad hacia la noción de cultura —ya señalada— y su indiferencia ante las enseñanzas de la lingüística,

Radcliffe-Brown, observador, analista y clasificador incomparable, defrauda a menudo como teórico. Lo satisfacen fórmulas vagas, que recubren sin éxito peticiones de principio. ¿Se han explicado realmente las prohibiciones matrimoniales, mostrando que ayudan a los sistemas de parentesco correspondientes a perpetuarse sin alteraciones? (Radcliffe-Brown, 1949 *b*). Los notables rasgos de los sistemas llamados crown-omaha, ¿pueden ser enteramente interpretados en función de la noción de linaje? (*ídem*, 1941). Tendré luego oportunidad de expresar otras dudas. Pero estos interrogantes explican ya por qué la obra de Radcliffe-Brown ha podido ser tan ásperamente criticada, no obstante su importancia intrínseca.

Para Murdock, las interpretaciones de Radcliffe-Brown se reducirían a «abstracciones verbales, erigidas en causas primeras» (1949, pág. 121), Lowie se expresa más o menos de la misma manera (1937, págs. 224-225). La controversia reciente entre Radcliffe-Brown (1951) por una parte, y Lawrence y Murdock (1949) por otra, apenas ofrece un interés histórico, pero clarifica las posiciones metodológicas de estos autores. Hacia 1949 se disponía de una buena descripción, hecha por Lloyd Warner (1930-31, 1937 *a*), del sistema de parentesco australiano llamado todavía murngin;[23] subsistían algunos puntos inciertos, sin embargo, sobre todo en lo concerniente al «cierre» del sistema, postulado por hipótesis (en la medida en que el sistema era descrito como intransitivo), pero imposible de verificar en la práctica.

Es notable comprobar que, para Radcliffe-Brown, el problema no existe. Si toda organización social se reduce a un conglomerado de relaciones de persona a persona, el sistema puede extenderse indefinidamente: para todo individuo masculino hay, al menos teóricamente, una mujer que tendrá con él la relación de hija del hermano de la madre (tipo de cónyuge prescrito en la sociedad en cuestión). Y sin embargo, el problema aparece en otro plano, porque los indígenas han

23. Para informarse del estado final de esta cuestión, on posterioridad a la primera publicación del presente artículo, véase R. M. Berndt, «"Murngin" (Wulamba) Social Organization», *American Anthropologist*, vol. LVII, n. 1, 1.° parte, 1955.

decidido expresar las relaciones interpersonales mediante un sistema de clases, y la descripción de Warner (como él mismo lo ha reconocido) no permite comprender cómo, por lo menos en ciertos casos, un individuo dado puede satisfacer a la vez las exigencias del sistema de las clases y las exigencias del sistema de las relaciones. Dicho de otra manera, si tiene el grado de parentesco requerido, no caerá en la clase correspondiente, y a la inversa.

Para superar esta dificultad, Lawrence y Murdock han inventado un sistema que coincide a la vez con la regla preferencial de matrimonio y —gracias a ciertas transformaciones— con el sistema de clases descrito por Warner. Pero se trata aquí de un juego gratuito, y rápidamente se comprueba que provoca más dificultades nuevas de las que resuelve. El sistema restituido por Warner chocaba ya con un gran obstáculo: implicaba que los indígenas debían percibir claramente relaciones de parentesco tan alejadas, que la sola hipótesis resultaba psicológicamente inverosimil. La solución de Lawrence y Murdock exigiría aún más. En estas condiciones, cabe preguntarse si el sistema oculto o desconocido —capaz de dar cuenta del modelo consciente, pero defectuoso, que los murngin han tomado recientemente de vecinos que poseen reglas muy distintas— no será más simple que el modelo consciente, en lugar de ser más complicado.[24]

La actitud sistemática y formalista de Murdock se opone a aquella otra, empirista y naturalista, de Radcliffe-Brown. Y con todo, Murdock permanece imbuido —casi tanto como su adversario— de una orientación psicológica e inclusive biológica, que lo lleva a disciplinas periféricas, como el psicoanálisis y la psicología de comportamiento. ¿Logra liberarse así del empirismo, que tan pesadamente influye en las interpretaciones de Radcliffe-Brown? Es dudoso, puesto que este recurso exterior lo obliga a dejar incompletas sus propias hipótesis o a rehacerlas mediante elementos tomados de prestado, que les otorgan un carácter híbrido y que a veces inclusive contradicen el objetivo inicial formulado en términos etnológicos. En lugar de considerar

24. Warner postulaba un sistema de 7 líneas equivalentes a 7 clases; Lawrence y Murdock proponían en cambio un sistema de 8 líneas y 32 clases; en la misma época *(Les structures élémentaires de la párenté),* yo proponía reducir el esquema de Warner a 4 líneas, una de ellas ambigua. En 1951, E. R. Leach, un etnólogo inglés, retomaba mi concepción y trataba de defenderla contra mí mismo, atribuyéndome otra, improvisada por él a los fines de su argumentación. Véase E. R. Leach, «The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage», *Journal of the Royal Anthropology Institute,* vol. LXXXI, 1951. En el artículo citado en la nota precedente, Berndt se decide por el número de 3 líneas. Engañado por Leach en momentos en que preparaba su articulo, Berndt tuvo luego la gentileza de reconocer, en conversación y por correspondencia, que sobre una base puramente deductiva yo había alcanzado la solución más próxima —entre todas las que habían sido propuestas hasta entonces— a la que Berndt debía verificar por sí mismo en el terreno. Mi interpretación del sistema Murngin ha sido objeto de un análisis admirablemente lúcido y penetrante del profesor J. P. B. de Josselin de Jong. *Lévi-Strauss Theory* of *Kinship and Marri*age, 1952.

los sistemas de parentesco como medios sociales destinados a cumplir una función social, Murdock termina tratándolos como consecuencias sociales de premisas expresadas en términos de biología y de psicología.

El aporte de Murdock a los estudios estructurales puede ser considerado desde dos puntos de vista. En primer lugar, se ha propuesto rejuvenecer el método estadístico. Tylor ya había empleado este método para verificar correlaciones supuestas y para descubrir otras nuevas. El empleo de técnicas modernas ha permitido a Murdock lograr progresos indudables en esta dirección.

Los obstáculos que enfrenta el método estadístico en etnología han sido subrayados a menudo (Lowie, 1948 *a,* cap. III). Dado que Murdock sabe esto tan bien como cualquiera, me limitaré a recordar el peligro del círculo vicioso: la validez de una correlación, aun cuando esté basada en una impresionante frecuencia estadística, depende, a fin de cuentas, de la validez del recorte que hemos hecho para definir los fenómenos puestos en correlación. El método es siempre eficaz, en cambio, para denunciar correlaciones aceptadas erróneamente. Desde este punto de vista negativo y crítico, ciertas conclusiones de Murdock pueden ser consideradas como definitivas.

Murdock se ha consagrado, al mismo tiempo, a reconstruir la evolución histórica de los sistemas de parentesco o, al menos, a definir ciertas líneas posibles o probables de evolución, con exclusión de algunas otras. Llega así a un resultado sorprendente: más a menudo de lo que se supone (desde que Lowie —1920, cap. III— se ocupó de una hipótesis parecida de Lewis Morgan), el sistema de parentesco de tipo «hawaiano» representaría una forma primitiva. Téngase cuidado en notar, sin embargo, que Murdock no razona sobre sociedades reales, observadas en su contexto histórico y geográfico y consideradas como conjuntos organizados, sino sobre abstracciones e inclusive —si cabe decirlo así— sobre abstracciones de segundo grado: comienza por aislar la organización social de los demás aspectos de la cultura, tras lo cual recorta arbitrariamente la organización social (o el sistema de parentesco) en piezas y trozos, según los principios inspirados en las categorías tradicionales de la teoría etnológica, antes que como resultado de un análisis real de cada grupo. En estas condiciones, su reconstrucción histórica no pasa de ser una ideología: consiste en abstraer los elementos comunes a cada estadio para definir el estadio inmediatamente anterior, y así sucesivamente. Claro está que un método semejante sólo puede llegar a un resultado: las formas menos diferenciadas aparecerán como las más antiguas, y las formas complejas serán ubicadas en posiciones cada vez más recientes, en proporción a su complejidad. Algo así como si se hiciera remontar el caballo moderno al orden de los vertebrados, y no a la especie *Hipparion.*

Las reservas que acabamos de hacer no buscan disminuir los

méritos de Murdock: ha reunido abundante documentación, con frecuencia antes descuidada; ha planteado problemas. Pero, precisamente, su técnica parece más apropiada para descubrir e identificar los problemas que para resolverlos. Su método sigue imbuido de un espíritu aristotélico; tal vez toda ciencia deba pasar por esa etapa. En todo caso, obra como buen aristotélico al afirmar que «las formas culturales testimonian, en el plano de la organización social, un grado de regularidad y de conformidad a las exigencias del pensamiento científico que no difiere significativamente del grado al que nos han acostumbrado las llamadas ciencias naturales» (1949, pág. 259).

Si el lector recuerda las distinciones propuestas al comienzo de este artículo, observará que Radcliffe-Brown tiende a confundir *observación* y *experimentación,* mientras que Murdock no distingue con suficiente claridad entre modelos *estadísticos* y modelos *mecánicos:* trata de construir modelos mecánicos por medio de un método estadístico, tarea imposible, al menos de la manera directa con que él la encara.

Simétricamente, la obra de Lowie[25] podría caracterizarse como el esfuerzo encarnizado por responder a una sola pregunta: *¿cuáles son los hechos?* Hemos dicho que esta pregunta, inclusive para el estructuralista, es la primera a la que se debe responder y que ella preside todas las demás. Las investigaciones sobre el terreno y la reflexión teórica de Lowie comienzan en una época en que la etnología se encuentra como atestada de prejuicios filosóficos, aureolada de misticismo sociológico. Se le ha reprochado a veces el haber reaccionado ante esta situación de una manera puramente negativa (Kroeber, 1920): era preciso hacerlo. En ese momento, la primera tarea consistía en demostrar lo que los hechos *no eran.* Lowie se dedicó, pues, valientemente, a desintegrar los sistemas arbitrarios y las pretendidas correlaciones. Puso así en libertad —si cabe la expresión— una energía intelectual que no hemos agotado todavía. Tal vez resulte menos sencillo descubrir sus contribuciones positivas, en razón de la discreción extrema con que formuló su pensamiento y de su resistencia a elaborar construcciones teóricas. ¿No se definió acaso a sí mismo, en alguna parte, como un «escéptico activo»? Sin embargo, él fue quien, ya en 1915, justificaba del modo más moderno los estudios del parentesco: «La sustancia misma de la vida social puede ser analizada a veces en forma rigurosa, en función del modo de clasificación de parientes y aliados.» (1915, 1929, *c.)* En el mismo artículo, trastrocaba la perspectiva estrechamente histórica que limitaba el horizonte etnológico e impedía percibir el funcionamiento de los factores estructurales universales; definía allí ya la exogamia en términos genéticos, como un esquema institucional que engendra los mismos efectos toda vez que se halla presente, sin que sea necesario invocar

25. Fallecido en 1957.

consideraciones histórico-geográficas para comprender las analogías entre sociedades alejadas unas de otras.

Algunos años más tarde, Lowie pulveriza el «complejo matrilineal» (1919), empleando un método que debía conducirlo a dos resultados esenciales para el estructuralista. Al negar que todo rasgo de apariencia matrilineal deba ser interpretado como una supervivencia o un vestigio del «complejo», hacía posible su descomposición en variables. En segundo lugar, los elementos así liberados podían entonces ser utilizados para trazar cuadros de permutaciones entre los caracteres diferenciales de los sistemas de parentesco (Lowie, 1929 *a*). De dos maneras igualmente originales, Lowie abría, así, la puerta de los estudios estructurales: en cuanto al sistema de las denominaciones, y en cuanto a la relación entre éste y el sistema de las actitudes. Otros habrían de seguir esta última orientación (Radcliffe-Brown, 1924; Lévi-Strauss, 1945).[26]

Hay todavía otros descubrimientos que debemos a Lowie. El fue, sin duda, el primero que estableció el carácter bilineal de varios sistemas pretendidamente unilineales (1920, 1929 *b);* demostró la influencia ejercida por el modo de residencia sobre el tipo de filiación (1920); disoció las conductas familiares de reserva o respeto, y la prohibición del incesto (1920, págs. 104-105). Siempre cuidadoso de considerar las organizaciones sociales desde un doble punto de vista —reglas institucionales, por una parte, pero también expresiones medias de reacciones psicológicas individuales (en un sentido que a veces contradice las reglas, y que siempre las tuerce)— fue el mismo Lowie, tan criticado por su demasiado famosa definición de la cultura, hecha de «trozos y fragmentos», quien nos ha dado monografías que se cuentan entre las más penetrantes y mejor equilibradas de toda la literatura etnológica (1935, 1948 *a,* caps. XV, XVI, XVII). Es conocido, en fin, el papel desempeñado por Lowie en el desarrollo de los estudios sudamericanos. Directa o indirectamente, por sus consejos o estímulos, ha contribuido a abrir el camino a la etnología en un campo difícil y demasiado descuidado.

IV. DINÁMICA SOCIAL: ESTRUCTURAS DE SUBORDINACIÓN

a) *Orden de los elementos (individuos y grupos) en la estructura social*

No necesitamos exponer aquí nuestra posición personal sobre los problemas precedentes. No obstante nuestros esfuerzos por ser objetivos, ésta se manifiesta con bastante claridad a lo largo de este capítulo. Para el autor de estas líneas, los sistemas de parentesco, las

26. Véase el capítulo 2 del presente volumen.

reglas matrimoniales y de filiación, forman un conjunto coordenado cuya función consiste en asegurar la permanencia del grupo social entrecruzando, a modo de un tejido, las relaciones consanguíneas y las relaciones fundadas en la alianza. Esperamos haber ayudado así a dilucidar el funcionamiento de la máquina social, que extrae perpetuamente a las mujeres de sus familias consanguíneas para redistribuirlas en otros tantos grupos domésticos, los cuales se transforman a su vez en familias consanguíneas, y así sucesivamente.[27]

En ausencia de influencias externas, esta máquina funcionaría indefinidamente, y la estructura social conservaría su carácter estático. Esto no ocurre, sin embargo. Debemos, pues, introducir nuevos elementos en el modelo teórico, cuya intervención pueda explicar las transformaciones diacrónicas de la estructura y dé cuenta a la vez de las razones por las que una estructura social jamás se reduce a un sistema de parentesco. Hay tres modos diferentes de contestar a esta doble interrogación.

Nos preguntaremos ante todo, como corresponde, cuáles son los hechos. Han transcurrido años desde que Lowie deploró la carencia de trabajos antropológicos en materia de organización política. A este respecto se pueden anotar algunos progresos, que debemos al mismo Lowie en sus trabajos más recientes —al menos en lo que concierne a América del Norte (1917, 1948 *a,* cap. VII, XII, XIV, 1948 *b)*—, y a un gran libro sobre África dirigido por Fortes y Evans-Pritchard (1940). Son útiles las categorías fundamentales delimitadas por Lowie: clases sociales, «cofradías», Estado.

El segundo método consistiría en correlacionar los fenómenos que dependen del nivel ya aislado —es decir, los fenómenos de parentesco— con los del nivel inmediatamente superior, en la medida en que se los pueda vincular entre sí. Se plantean entonces dos problemas: 1) ¿Pueden las estructuras fundadas en el parentesco, por sí mismas, manifestar propiedades dinámicas? 2) ¿De qué manera las *estructuras de comunicación* y las *estructuras de subordinación* reaccionan unas sobre otras? El primer problema es el de la educación: en un momento determinado, cada generación se encuentra, en efecto, en una relación de subordinación o de dominio con la que la precede o la que le sigue. Margaret Mead y otros han planteado el problema de esta manera.

Existe también una manera más teórica de proceder, que consiste en buscar las correlaciones entre ciertas posiciones (estáticas) en la estructura de parentesco (reducida a su terminología) y las

27. Véase sobre este punto C. Lévi-Strauss, «The Family», en H. L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society,* Oxford, Oxford University Press, 1956, cap. XII. (No ha sido reproducido en este volumen.)

conductas (dinámicas) correspondientes, tal como se expresan en los derechos, deberes y obligaciones, por una parte, y en los privilegios, prohibiciones, etcétera, por la otra.

Para Radcliffe-Brown se puede verificar una correspondencia término a término entre lo que se podría llamar el *sistema de las actitudes* y el *sistema de las denominaciones.* Cada término de parentesco correspondería a una conducta prescrita, positiva o negativa; cada conducta diferencial estaría connotada por un término. Otros han sostenido que en la práctica era imposible verificar una correspondencia semejante, o bien que la misma no iría más allá de un nivel de aproximación bastante tosco.

Por mi parte, he propuesto una interpretación diferente, basada en una relación dialéctica entre actitudes y denominaciones. Las conductas diferenciales entre parientes tienden a organizarse sobre la base del mismo modelo que la terminología, pero constituyen también un medio de resolver las dificultades y superar las contradicciones inherentes a esta misma terminología. En consecuencia, las reglas de conducta entre parientes, en una sociedad cualquiera, traducirían un esfuerzo por resolver las contradicciones que derivan del sistema terminológico y de las reglas de alianza. En la medida en que las primeras tienden a constituirse en sistema, aparecen nuevas contradicciones que provocan una reorganización de la terminología, la cual vuelve a afectar las actitudes, y así sucesivamente, salvo durante raros períodos de equilibrio, que se ven amenazados muy rápidamente.[28]

28. En un pequeño libro consagrado a refutar *Les structures élémentaires de la parenté,* Homans y Schneider tratan de reducir las reglas del matrimonio preferencial al sistema de las actitudes. Se oponen al principio, planteado en *Les structures,* según el cual no existe conexión necesaria entre matrimonio matrilateral o patrilateral por un lado, y el modo de filiación —patrilineal o matrilineal— por otro. En apoyo de su propia tesis, que afirma que el matrimonio matrilateral sería función de la filiación patrilineal, estos autores invocan correlaciones estadísticas que prueban muy poca cosa. En efecto, las sociedades con filiación patrilíneal son mucho más numerosas que aquellas con filiación matrilineal; además, el matrimonio matrilateral es, a su vez, más frecuente que el matrimonio patrilateral. Si la distribución tuviera lugar al azar, cabría, pues, esperar que el número de sociedades caracterizadas por la asociación: filiación patrilineal y matrimonio matrilateral, fuera más elevada que las otras, y la correlación invocada por mis críticos carecería de significación. Murdock, al retornar el estudio de esta pretendida correlación, sobre la base de una muestra más importante (564 sociedades), concluye: «La distribución mundial de estas correlaciones es tan débil que lleva a poner en duda la interpretación teórica propuesta» (G. P. Murdock, «World Ethnographic Sample», *American Anthropologist,* n.s., vol. LIX, n. 4, 1957, pág. 687).

Sigo pensando, de acuerdo con los términos que he empleado desde un comienzo, que no existe conexión necesaria entre el matrimonio con la prima cruzada unilateral y el modo de filiación, es decir, que ninguna de las combinaciones concebibles implica contradicción. Con todo es posible —e inclusive verosímil— que, en el plano empírico, los dos tipos de matrimonio se encuentren asociados, más frecuentemente, con uno u otro modo de filiación. Si tal fuera el caso, esta *corre-*

Otro problema se plantea cuando consideramos sociedades en las cuales el sistema de parentesco no rige alianzas matrimoniales entre iguales. En efecto, ¿qué ocurre si los participantes en los intercambios matrimoniales son grupos jerarquizados, de hecho o de derecho, desde el punto de vista político o económico? Por este camino nos vemos llevados a examinar diversas instituciones. Ante todo la poligamia; he mostrado que ella reposa en la integración de dos formas de garantías: una colectiva y política, otra individual y económica;[29] luego la hipergamia (o la hipogamia). Este último problema, hasta hoy muy descuidado, merecería un estudio atento, del cual depende una teoría coherente del sistema de castas y también —indirectamente— de todas las estructuras sociales basadas en distinciones de status.

El tercero y último método posee un carácter más formal que los precedentes. Consistiría en un estudio *a priori* de todos los tipos concebibles de estructuras, que resultaran de relaciones de dependencia y dominación establecidas al azar. El tratamiento matemático hecho por Rapaport (1949) de los fenómenos cíclicos de dominación en las gallinas, abre a este respecto interesantes perspectivas. Sin duda, estas cadenas cíclicas e intransitivas parecen tener poca relación con las estructuras sociales con las que se podría buscar compararlas. Estas últimas (por ejemplo el «círculo de kava» en la Polinesia) son siempre transitivas y no-cíclicas: el que se encuentra en el extremo inferior está, por definición, excluido del extremo superior.[30]

lación estadística (que no debe confundirse con una *conexión lógica),* exigiría una explicación. Yo tendería a buscarla por el lado de la inestabilidad inherente a las sociedades matrilineales (tema ya desarrollado en *Les structures),* que les haría más difícil la adopción de ciclos largos de reciprocidad, mientras que los ciclos extremadamente cortos del matrimonio patrilateral se adaptarían mejor a los conflictos que siempre tienen por escenario las sociedades matrilineales. La interpretación teórica de Homans y Schneider me parece totalmente inaceptable: explican la preferencia de las sociedades patrilineales por el matrimonio matrilateral mediante consideraciones psicológicas, tales como la de que los lazos sentimentales de un adolescente son transferidos hacia la línea del tío materno. Si tal fuera el caso, el matrimonio matrilateral sería, en efecto, más frecuente, pero no se necesitaría entonces *prescribirlo. A* propósito de un caso particular, Homans y Schneider retornan, pura y simplemente, a la teoría psicológica propuesta por Westermarck para dar cuenta de la prohibición del incesto. Hubiéramos deseado creer que la etnología estaba definitivamente a salvo de estos viejos errores. (Véase G. C. Homans y D. M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage,* Glencoe, Illinois, The Free Press, 1955.)

29. C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos,* donde retomo los temas de un estudio anterior: «The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe». *Transactions of the New York Academy of Science,* serie II, vol, VII, n. 1, 1944.

30. Esta reserva me resulta hoy (1957) superflua. Existen sociedades donde se observan ciclos jerárquicos e intransitivos, por completo comparables al *pecking-order.* Por ejemplo, en las islas Fidji, cuya población estaba organizada, hasta principios del siglo xx, en señorías unidas entre sí por relaciones de vasallaje tales que, en ciertos casos, una señoría A era vasalla de otra señoría B, B de C, C de D y D de A. Hocart ha descrito y explicado esta estructura a primera vista incomprensible, señalando que existen en Fidji dos formas de vasallaje: por costumbre y por conquista. La señoría A puede ser tradicionalmente vasalla de B, B de C, y C de D, mientras que la señoría D puede haber caído recientemente, como resultado de una guerra desafortunada, bajo el vasallaje de A. No sólo la estructura así realizada es la misma que corresponde al *pecking-order;* además —sin que nos hayamos dado cuenta— la teoría etnológica se adelantó por varios años a la interpretación matemática, puesto que esta última se funda en la distinción entre dos variables que operan, una con respecto a otra, con cierto grado de desplazamiento. Esto corresponde exactamente a la descripción (póstuma) de Hocart. (Véase A. M. Hocart, «The Northern States of Fidji», *Occasional Publ. n. 11, Royal Antropológical Institute.,* Londres, 1952.)

En cambio, el estudio de los sistemas de parentesco muestra que puede concebirse, en ciertas condiciones, la transformación de un orden transitivo y no-cíclico en otro orden, intransitivo y cíclico. Cabe observarla en una sociedad hipergámica con matrimonio preferencial de un hombre con la hija del hermano de la madre. Un sistema de este tipo consiste en una cadena, uno de cuyos extremos corresponde a una hija del rango más alto, incapaz por lo tanto de encontrar un marido que no sea inferior, y el otro a un muchacho privado para siempre de esposa (porque todas las hijas del grupo, con excepción de su hermana, tienen un rango superior al suyo propio). En consecuencia, o bien la sociedad en cuestión sucumbe a sus contradicciones o bien su sistema transitivo y no-cíclico debe transformarse en sistema intransitivo y cíclico, temporaria o localmente.[31]

De esta manera se introducen en nuestros estudios nociones tales como transitividad, orden y ciclo, que se prestan a un tratamiento formal y permiten analizar tipos generalizados de estructuras sociales, donde los niveles de comunicación y de subordinación pueden ser integrados. ¿Se podrá llegar aún más lejos, hasta alcanzar la integración de los órdenes, reales o virtuales? En la mayoría de las sociedades humanas, lo que se llama «orden social» pertenece a un tipo transitivo y no-cíclico: si A es superior a B, y B superior a C, A debe ser superior a C, y C no puede ser superior a A. Sin embargo, las mismas sociedades que obedecen en la práctica a estas reglas, conciben otros tipos de órdenes que se podrían llamar *virtuales* o *ideales,* ya sea en el plano de la política, el mito o la religión, y estos órdenes son a veces intransitivos y cíclicos. Así se advierte, por ejemplo, en los cuentos sobre reyes que desposan pastoras, o en la crítica que hizo Stendhal de la democracia norteamericana, como un sistema donde un *gentleman* está a las órdenes de su tendero.

31. Para un notable ejemplo de la transformación local de un tipo en otro, véase K. Gough, «Female Initiation Rites on the Malabar Coast», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. LXXXV, 1955, págs. 47-48.

b) *Orden de los órdenes*

Para el etnólogo, la sociedad comprende un conjunto de estructuras que corresponden a diversos tipos de órdenes. El sistema de parentesco ofrece un medio de ordenar a los individuos según ciertas reglas; la organización social proporciona otro; las estratificaciones sociales o económicas, un tercero. Todas estas estructuras de orden pueden ser a su vez ordenadas, a condición de descubrir qué relaciones las unen y de qué manera reaccionan unas sobre otras desde el punto de vista sincrónico. Mayer Fortes ha intentado con éxito (1949) construir modelos generales que integran las propiedades de diversos modelos especiales (parentesco, organización social, relaciones económicas, etcétera).

Estas tentativas de formular un modelo total de una sociedad determinada ponen al etnólogo ante una dificultad ya vista al comienzo de este capítulo: ¿hasta qué punto el modo en que una sociedad concibe sus diversas estructuras de orden y las relaciones que las unen corresponde a la realidad? He indicado ya que eran posibles varias respuestas, en función de los documentos que se tomen en cuenta. Pero hasta ahora solamente nos hemos ocupado de los órdenes «vividos», es decir, de los órdenes que son a su vez función de una realidad objetiva y que cabe abordar desde fuera, con independencia de la representación que los hombres tengan de ella. Se observará ahora que tales órdenes «vividos» suponen siempre otros, que es indispensable tomar en cuenta para comprender no sólo los anteriores, sino también la manera en que cada sociedad trata de integrarlos a todos en una totalidad ordenada. Estas estructuras de orden «concebidas», y no ya «vividas», no corresponden directamente a ninguna realidad objetiva. A diferencia de las primeras, no son susceptibles de una comprobación experimental, porque están asociadas a una experiencia específica con la cual, por otra parte, a veces se confunden. El único control a que las podemos someter para analizarlas es, pues, el de los órdenes del primer tipo, los órdenes «vividos». Los órdenes «concebidos» corresponden al campo del mito y la religión. Se puede preguntar si la ideología política de las sociedades contemporáneas no pertenece también a esta categoría.[32]

Radcliffe-Brown ha mostrado claramente, siguiendo a Durkheim, que los hechos religiosos debían ser estudiados como parte integrante de la estructura social. Para este autor, el papel del etnólogo consiste en establecer correlaciones entre diversos tipos de religiones y diversos tipos de organizaciones sociales (1945). Si su sociología religiosa acaba con un fracaso, se debe, al parecer, a dos razones. En primer lugar, Radcliffe-Brown ha vinculado directamente las creencias y el ritual a estados afectivos. En segundo lugar, ha querido obtener, para comenzar, una expresión general de la relación entre la sociedad y la religión, cuando lo que sobre todo necesitamos son estudios concretos, que permitan construir series regulares de variaciones concomitantes. De todo ello ha resultado una especie de descrédito que recae sobre la etnología religiosa. Los mitos, el ritual y las creencias religiosas forman con todo un campo pleno de promesas para los estudios estructurales, y por poco frecuentes que sean, las investigaciones recientes parecen particularmente fecundas.

32. El lector observará que este parágrafo trata de formular, en un lenguaje más familiar a los antropólogos anglosajones, la distinción marxista entre infraestructura y superestructura, lo cual muestra —dicho sea de paso— la falta de fundamento de las críticas que me dirige Gurvitch *(Cahiers internationaux de Sociologie,* vol. 19, n.s., 2.° año, 1955) cuando me acusa, a propósito de este pasaje, de querer reintroducir en la sociología una concepción autoritaria del orden social. A este respecto, véase mi respuesta a Gurvitch en el capítulo 16 del presente volumen.

Varios autores han emprendido recientemente la tarea de estudiar sistemas religiosos como conjuntos estructurados. Trabajos monográficos como *The Road of Life and Death* de P. Radin (1945) y *Kunapipi* de R. M. Berndt (1951) se inspiran en esta concepción. Queda abierto, así, el camino para investigaciones sistemáticas, de las que *Navaho Religion* de G. Reichard es un buen ejemplo. Pero no por esto se descuidarán los análisis de detalle que se refieren a elementos permanentes y no permanentes de las representaciones religiosas de una población dada, durante un lapso relativamente corto, tal como los concibiera Lowie.

Tal vez entonces logremos construir, en etnología religiosa, esos «modelos en pequeña escala, destinados al análisis comparativo... de las variaciones concomitantes... que se imponen en toda investigación que se proponga explicar los hechos sociales» (Nadel, 1952). Este método sólo permitirá un progreso lento, pero proporcionará conclusiones que podrán contarse entre las mejores establecidas y más convincentes a que podamos aspirar en materia de organización social. Nadel ha demostrado ya que existe una correlación entre la institución del shamanismo y ciertas actitudes psicológicas características de las sociedades correspondientes (1946). Mediante la comparación de documentos indoeuropeos provenientes de Islandia, Irlanda y el Cáucaso, Dumézil ha conseguido interpretar un personaje mitológico hasta entonces enigmático y correlacionar su papel y manifestaciones con ciertos rasgos específicos de la organización social de las poblaciones estudiadas (1948); Wittfogel y Goldfrank han aislado variaciones significativas de ciertos temas mitológicos entre los indios pueblo, vinculándolas a la infraestructura socioeconómica de cada grupo (1943). Mónica Hunter ha probado que las creencias mágicas eran función directa de la estructura del grupo social (Hunter-Wilson, 1951). Todos estos resultados —junto con otros que no podemos comentar aquí por falta de espacio— permiten esperar que un día estaremos

en condiciones de comprender, no la función de las creencias religiosas en la vida social (cosa resuelta desde tiempos de Lucrecio), sino los mecanismos que les permiten cumplir dicha función.

Unas pocas palabras para terminar. Nuestro estudio comenzó por un análisis de la noción de modelo, y esta misma noción reaparece al concluir. La antropología social es una ciencia joven; es natural que busque construir sus modelos imitando los modelos más simples entre aquellos que le ofrecen ciencias más avanzadas. Se explica, así, la atracción que ha ejercido la mecánica clásica, ¿Pero no hemos sido, a este respecto, víctimas de una ilusión? Como lo ha señalado von Neumann (von Neumann y Morgenstern, 1944, pág. 14): «Es infinitamente más sencillo elaborar la teoría casi exacta de un gas que contiene alrededor de 10^{25} partículas libres, que la teoría del sistema solar que solamente comprende 9 grandes cuerpos.» Ahora bien, el antropólogo que está a la busca de modelos, se encuentra ante un caso intermedio: los objetos de los cuales nos ocupamos —papeles sociales e individuos integrados en una sociedad determinada— son mucho más numerosos que los de la mecánica newtoniana, pero no lo son lo bastante para pertenecer al campo de la estadística y el cálculo de probabilidades. Nos hallamos, pues, en un terreno híbrido y equívoco; nuestros hechos son demasiado complicados para ser encarados de un modo, y no lo son lo suficiente como para encararlos del otro.

Las nuevas perspectivas abiertas por la teoría de la comunicación son, precisamente, el resultado de los métodos originales que ha sido necesario elaborar para tratar objetos —los signos— que, de ahora en adelante, pueden ser sometidos a un análisis riguroso, aunque su número sea demasiado elevado para la mecánica clásica y todavía demasiado restringido para aplicarles los principios de la termodinámica. La lengua está hecha de morfemas —del orden de varios miles—, y cálculos limitados bastan para extraer regularidades significativas en la frecuencia de los fonemas. En este campo, el umbral de aplicación de las leyes estadísticas decrece, a la vez que se eleva el límite a partir del cual resulta posible aplicar modelos mecánicos. Y simultáneamente, el orden de magnitud de los fenómenos se acerca a aquel al que está habituado el antropólogo.

El estado actual de las investigaciones estructurales en antropología es, pues, el siguiente: se ha conseguido aislar fenómenos que son del mismo tipo que los fenómenos que ya pueden ser tratados rigurosamente mediante las teorías de la estrategia y la comunicación. Los hechos antropológicos pertenecen a una escala lo bastante próxima a la de otros fenómenos para ofrecer la esperanza de un tratamiento análogo. ¿No es sorprendente que, en el instante mismo en que la antropología se siente más cerca que nunca de convertirse en una verdadera ciencia, falte el terreno allí donde se creía firme? Los

hechos mismos se escabullen: demasiado poco numerosos o reunidos en condiciones que no permiten compararlos con la seguridad suficiente. Sin ser culpables de ello, descubrimos que nos hemos conducido como botánicos-aficionados, recogiendo al azar muestras heterogéneas, y maltratándolas y mutilándolas para conservarlas en nuestros herbarios. Y henos aquí llamados a poner en orden series completas, a definir los matices originales, a medir partes minúsculas que encontramos deterioradas, cuando no destruidas.

El antropólogo se siente invadido por el desaliento cuando evoca las tareas que le esperan y todo lo que debería estar en condiciones de realizar: ¿cómo lograrlo con los documentos de que dispone? Es como si hubiera que construir la física cósmica con las observaciones de astrónomos babilonios. Y sin embargo, los cuerpos celestes están siempre allí, mientras que las culturas indígenas que nos proporcionan nuestros documentos desaparecen rápidamente o se transforman en objetos de un nuevo género, de los cuales no cabe esperar que podamos recoger informaciones del mismo tipo. Ajustar las técnicas de observación a un marco teórico que es mucho más avanzado: ésta es una situación paradójica que rara vez se plantea en la historia de las ciencias. A la antropología moderna le corresponde aceptar este desafío.

CAPÍTULO 16

APÉNDICE DEL CAPITULO 15 [1]

El señor Gurvitch —a quien, debo confesar, entiendo cada vez menos en las ocasiones en que lo leo—[2] se dedica a atacar mi análisis de la noción de estructura social,[3] pero en su mayoría los argumentos se reducen a signos de admiración acompañando algunas citas tendenciosas de mi texto. Intentemos, sin embargo, llegar al fondo del debate

Gurvitch ofrece el primor de algo que él cree un descubrimiento: «Hay... entre el guestalismo en psicología y el estructuralismo en sociología una afinidad sorprendente que, hasta el momento, por lo que sabemos, no ha sido nunca subrayada» *(loc. cit.,* pág. 11). Gurvitch se engaña. Todos los etnólogos, sociólogos y lingüistas que se consideran estructuralistas tienen conciencia de los lazos que los unen a la psicología de la *Gestalt.* Ya en 1934, Ruth Benedict señalaba el acercamiento citando a Köhler y Koffka.[4]

1. Inédito (1956).
2. Antes he tratado, sin embargo, de entenderlo, y no me faltó buena voluntad. Véase C. Lévi-Strauss, «French Sociology>, en *Twentieth Century Sociology,* ed. por G. Gurvitch y W. E. Moore, Nueva York, 1945, cap. XVII, Trad. franc.: *La sociologie au XXe. siécle,* 2 vols.. París, 1947.
3. G. Gurvitch, «Le concept de structure sociale», *Cahiers internationaux de Sociologie,* vol. XIX, n.s., 2.° año, 1955. Según parece, Gurvitch vuelve a publicar este estudio, con alguna modificación, en la segunda edición de *La vocation actuelle de la sociologie.* El presente capítulo —escrito en 1956— se funda en el texto inicial.
4. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* Cambridge, Mass., 1934, págs, 51-52 y 279.
Hace muy poco, Gurvitch ha hecho otro «descubrimiento», que se dice «impaciente de comunicar a los lectores de los *Cahiers,* a modo de epilogo a nuestro estudio *[el suyo]* sobre *El concepto de estructura social»:* Spencer sería «una fuente olvidada de los conceptos de "estructura social", "función social" e "institución"» *(Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. XXIII, cuaderno doble, 1957, págs. 111-121). Pero, con la excepción de Gurvitch, no se ve quién ha «olvidado» a Spencer y la paternidad, que le corresponde, de estas nociones; en todo caso, no lo han olvidado los que actualmente emplean la noción de estructura, a quienes nunca les ha fallado la memoria en este punto. Véase D. Bidney *Theoretical Anthropology,* Nueva York, 1953, cap. II y IV, y para Inglaterra, E. E. Evans Pritchard, *Social Anthropology,* Glencoe, 1951, pág. 17, y sobre todo la Introduc-

Yo mismo he cuidado tanto el poner en claro esta afinidad, que el prefacio de *Les structures élémentaires de la parenté* se cierra con un homenaje a la psicología de la *Gestalt:* «Después de haber citado a Eddington: "La física se convierte en el estudio de las organizaciones". Köhler escribía —muy pronto se cumplirán veinte años de esto—: "Por este camino... se encontrará con la biología y la psicología." Este trabajo habrá cumplido su finalidad si el lector, una vez terminada la lectura, se siente inclinado a agregar: y la sociología.»[5]

Igualmente Kroeber, en su *Anthropology:* «Un sistema o configuración es siempre, por naturaleza, otra cosa y más que la suma de sus partes; incluye también las relaciones entre las partes: su red de interconexiones, que añade un elemento significativo suplementario. Esto es bien conocido de la psicología de la *Gestalt* o psicología de la forma. La "forma" de una cultura puede ser definida entonces como el sistema *(pattern)* de las relaciones entre sus partes constitutivas.»[6]

En fin, más profundamente, Sverre Holm, un sociólogo noruego, tras haber señalado también que «la ciencia de la cultura se ha inspirado, desde hace tiempo, en el mensaje de la psicología de la *Gestalt»,* trata de vincular directamente el estructuralismo con una de las fuentes lejanas del pensamiento guestalista, la filosofía natural de Goethe.[7]

En cuanto a los lingüistas estructuralistas, Trubetzkoy y Jakobson han reconocido con frecuencia su deuda con la *Gestalt,* en particular con los trabajos de K. Bühler.

Por más alejados que se encuentren uno de otro, el pensamiento de Gurvitch y el mío, ocurre que a veces se cruzan. Valga como prueba el siguiente pasaje del artículo de Gurvitch: «Cuando uno se propone estudiar los tipos de sociedades globales (que deben distinguirse de los tipos microsociológicos o formas de sociabilidad y de los tipos de agrupamientos particulares), el establecimiento de esta tipología sólo es posible partiendo de sus estructuras. En efecto, a diferencia de los grupos particulares (sin hablar de las formas de sociabilidad,

ción de A. R. Radcliffe-Brown a su compilación *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, 1952, donde concluye, tras haberse referido a Spencer varias veces: «*The theory* [de R.-B.] *can be stated by means of the three fundamental and connected concepts* of *"process", "structure" and "function". It is derived from such earlier writers as Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim and thus belongs to a cultural tradition of two hundred years»* (pág. 14), («La teoría puede ser enunciada mediante los tres conceptos, fundamentales e interconectados, de "proceso", "estructura" y "función". Ella deriva ya de autores como Montesquieu, Comte, Spencer, Durkhein) y pertenece, por lo tanto, a una tradición cultural que cuenta doscientos años.» (T,)]

5. *Loc, cit.,* pág. XIV.

6. A. L. Kroeber, *Anthropology,* n. ed., Nueva York, 1948, pág. 293.

7. Sverre Holm, «Studies towards a Theory of Sociological Transformartions», *Studia Norvegica,* n. 7, Oslo, 1951, pág, 40 y *passim.*

que son aestructurales), toda sociedad global sin *excepción* [el subrayado es del autor] posee una estructura, y el estudio de ésta es el único medio de construir y reconstruir los tipos de fenómenos sociales globales. Hemos llegado a decir en *Déterminismes saciaux et liberté humaine,* que las sociedades globales y las estructuras sociales globales se identifican. Esto es verdad cuando se habla de los tipos de sociedades globales, pero exige las más serias reservas cuando se trata de una sociedad global concreta, la cual, evidentemente, es incomparablemente más rica que su estructura por compleja que ésta sea, dado que la estructura es siempre sólo un aspecto, un sector y una expresión muy parcial del fenómeno social total. Pero para captar este último cuando es global, en toda su plenitud, no hemos hallado otra solución que partir de un tipo construido, el cual, en este caso, no puede ser otra cosa que un tipo particular de la estructura social global...»[8]

Si se tiene en cuenta que Gurvitch entiende por sociedades globales aquellas que son objeto del estudio etnológico, y que su «tipo construido» se parece notablemente a lo que yo entiendo por modelo, es difícil ver qué me puede reprochar. Porque aquí soy yo quien adopta una posición menos avanzada, puesto que estoy muy lejos de creer —como él afirma— que «las sociedades globales y las estructuras sociales se identifican». Pienso solamente que éstas pueden ayudar a conocer y clasificar aquéllas.

Pero —objeta Gurvitch en el pasaje citado— lo que es cierto de los tipos deja de serle cuando se trata de una sociedad concreta. ¿Con qué derecho, con qué títulos, se constituye Gurvitch en nuestro censor? ¿Y qué sabe de las sociedades concretas Gurvitch, cuya filosofía se reduce a un culto idólatra de lo concreto (glorificando su riqueza, su complejidad, su fluidez, su carácter por siempre inefable y su espontaneidad creadora), pero que permanece empapada de un sentimiento tal de reverencia sagrada que su autor no se ha atrevido nunca a emprender la descripción o el análisis de una sociedad concreta cualquiera?

Los etnólogos, que han pasado años de sus vidas mezclados con la existencia concreta de sociedades particulares, pueden esperar serenamente que Gurvitch descubra en ellos una indiferencia ante lo concreto comparable a aquella de que él ha dado pruebas al reducir la diversidad y especificidad de miles de sociedades a cuatro *(sic)* tipos, donde todas las tribus sudamericanas están confundidas con el conjunto de las sociedades australianas, la Melanesia con la Polinesia, y donde América del Norte por un lado y África por otro, constituyen bloques homogéneos.[9]

Como Gurvitch es un teórico puro, se interesa únicamente en la

8. *Loc, cit.,* págs, 11-12.

9. *Déterminismes sociaux et liberté humaine,* cap. II, págs. 200-222.

parte teórica de nuestros trabajos. Y como nuestras teorías no le agradan —porque refutan las suyas—, nos sugiere que nos consagremos a la etnografía descriptiva. De esta distribución de papeles, él sacaría una doble ventaja: reinar solo sobre la teoría, y permitirse impunemente el lujo de invocar desordenadamente, en apoyo de sus propias especulaciones, una gran cantidad de trabajos descriptivos, cuyo uso arbitrario por parte de Gurvitch demuestra que muchas veces no se toma la molestia de leerlos.

Sin esperar el consejo de Gurvitch, los etnólogos que él critica han consagrado la mayor parte de su vida científica a observar, describir y analizar, con una minuciosidad en ocasiones desalentadora, las «formas de sociabilidad», los «grupos» y los más tenues matices de la vida colectiva, que forman, con las estructuras, el ser individual de las sociedades en las que han vivido, imposible de confundir con otros. Ninguno de nosotros ha tenido nunca la intención de sustituir esta realidad trémula por un tipo o una estructura rígida. La investigación de las estructuras interviene en una segunda etapa cuando, tras haber observado lo que existe, tratamos de extraer los únicos elementos estables —y siempre parciales— que permitirán comparar y clasificar. A diferencia de Gurvitch, sin embargo, no partimos de una definición *a priori* de lo que es estructurable y de lo que no lo es. Tenemos demasiada conciencia de la imposibilidad de saber por anticipado dónde, y en qué nivel de observación, podrá dar resultado el análisis estructural. Nuestra experiencia de lo concreto nos ha enseñado que muy a menudo son los aspectos más fluidos, más fugitivos de la cultura aquellos que dan acceso a una estructura; de ahí la atención apasionada y casi maniática que prestamos a los detalles. Tenemos presente el ejemplo de las ciencias naturales, cuyo progreso de una estructura a otra (ésta más inclusiva y más apta para la explicación) ha consistido siempre en descubrir una mejor estructuración por medio de hechos menudos que las hipótesis anteriores habían descuidado considerándolos «aestructurales». Así, por ejemplo, las anomalías del perihelio de Mercurio, «aestructurales» en el sistema de Newton y que habían de servir de base para el descubrimiento de una estructura mejor, por la teoría de la relatividad. La etnología, ciencia residual por excelencia, puesto que tiene por campo este «residuo» de sociedades cuyo estudio había sido desdeñado por las ciencias humanas tradicionales (precisamente por considerarlas «aestructurales»), no podría —por vocación propia— utilizar otro método que no fuera el de los residuos.

Pero sabemos que una sociedad concreta jamás se reduce a su estructura o, mejor dicho, a sus estructuras (porque tiene muchas, en diferentes niveles, y estas diversas estructuras se encuentran a su vez, al menos parcialmente, «en estructura»). Lo escribía a este respecto en 1949, para criticar esta forma primaria del estructuralismo que llaman funcionalismo: «Decir que una sociedad funciona, es una trivialidad; pero decir que en una sociedad todo funciona, es un absurdo.»[10]

El error de Gurvitch, tanto como de la mayoría de los adversarios de la etnología —y los hay—,[11] procede de que ellos imaginan que el fin de nuestra disciplina es adquirir un conocimiento completo de las sociedades que estudiamos.[12] Entre una pretensión semejante y los medios que usamos hay tal desproporción, que se nos podría tratar, con todo derecho, de charlatanes. ¿Cómo penetrar en los resortes de una sociedad que nos es extraña, al cabo de una permanencia de algunos meses, ignorando su historia y con un conocimiento en la mayoría de los casos rudimentarios de la lengua? La inquietud va en aumento cuando se nos ve tan impacientes por reemplazar por esquemas esta realidad que se nos escapa. Pero en verdad nuestro objetivo último no es tanto saber lo que son, cada una por sí misma, las sociedades que estudiamos, sino más bien descubrir la manera en que difieren unas de otras. Como en lingüística, el objeto propio de la etnología lo constituyen estas *variaciones diferenciales. A* quienes nieguen que se pueda determinar las relaciones entre seres cuya naturaleza nos es conocida de manera incompleta, les contestaría con esta observación de un gran naturalista; «Ocurre a menudo, en morfología, que la tarea esencial consiste en comparar formas vecinas, antes que en definir con precisión cada una de ellas; y las *deformaciones* de una figura complicada pueden ser un fenómeno fácil de comprender, aunque la figura misma permanezca sin ser analizada ni definida.»[13]

Pero el autor añade en seguida —proporcionándonos así una respuesta a las quejas de Gurvitch—: «Este trabajo de comparación consistente en reconocer, en una forma dada, una permutación definida o *deformación* de otra forma, independientemente de todo conocimiento preciso y adecuado del "tipo" inicial o patrón de comparación, corresponde directamente al dominio de las matemáticas y recibe una solución mediante el empleo elemental de cierto método matemático. Este método es el de las coordenadas, que funda la teoría de las transformaciones», la cual es, a su vez, una parte de la teoría de los grupos.[14]

Llego, así, al detalle de las críticas de Gurvitch; en ellas, la más importante concierne al papel que atribuyo a ciertos métodos matemáticos en la teoría etnológica.

10, Página 60 del presente libro.

11, Véase Brice Parain. «Les sorciers», *Le Monde Nouveau,* mayo de 1956.

12, En el lenguaje de Gurvitch —quien por otra parte cae en contradicción con el pensamiento de Mauss, a quien debernos el término—, «aprehender el fenómeno social total».

13, D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge Univ. Press, n. ed., vol. II, pág. 1032.

14, *Loc. cit.,* ídem y nota.

Según nuestro autor, en el artículo que toma por blanco yo habría intentado «hacer la síntesis de todas las interpretaciones que relacionan la estructura social y las matemáticas»,[15] llegando así a presentar «un verdadero breviario de la mayor parte de los errores cometidos, e inclusive de los errores posibles, acerca del concepto en discusión», tomando elementos «de cada una de las cuatro fuentes de desviación y abuso» que Gurvitch acaba de denunciar. Y continúa, siempre refiriéndose a mí: «No sólo los hace suyos; además, por decirlo así, los sublima y hace la apología, integrándolos en su propia teoría de las estructuras.»[16]

Para sostener que el estudio en cuestión es una tentativa de síntesis, es preciso no haberlo leído o no comprenderlo. El lector puede verificar fácilmente que en él pongo el más particular cuidado en disociar mi concepción de las de Radcliffe-Brown y Murdock.[17] Además, no me siendo tocado en modo alguno por las criticas que Gurvitch dirige a estos últimos, sobre todo a propósito del método estadistico —que jamás he utilizado y cuyos peligros he subrayado expresamente—, al menos del modo en que Murdock cree a veces poder emplearlo.

Por otra parte, y sin presentarme como padre de la antropología estructural, recordaré que mi concepción de las estructuras sociales ha sido desarrollada ya en mi libro sobre el parentesco, concluido a comienzos de 1947, es decir, antes —o al mismo tiempo— que la concepción de Fortes, Murdock y otros, de los que Gurvitch quiere convertirme en mero comentador y apologista. Más bien considero notable que varios etnólogos se hayan orientado independientemente hacia la noción de estructura durante esos años de la guerra, cuando las circunstancias nos condenaban a un cierto aislamiento. Esta convergencia demuestra hasta qué punto dicha noción era indispensable para resolver problemas con los que habían tropezado nuestros predecesores. Aporta a nuestra común orientación una presunción de validez, sean cuales fueren, por otra parte, las diferencias que nos separan.

¿En qué consisten las desviaciones y abusos cuyos efectos, según Gurvitch, yo habría acumulado?

La primera fuente de estos errores sería el vínculo artificial que yo querría establecer «entre la aplicación de medidas y el problema de la estructura social»;[18] dicho de otra manera, mí tendencia «a ligar el concepto de estructura social con la medición matemática».[19] ¿Lee Gurvitch demasiado bien o demasiado mal, hallando siempre en los textos lo que desea encontrar para contradecirlos? Lejos de haber

15. G. Gurvitch, «Le concept de structure sociale», *loc. cit.*, págs. 14-15.
16. *Id.*, pág. 19.
17. Pags. 309, 323-329 y 335 del presente libro.
18. *Loc. cit.*, pág. 14.
19. *Id.*, pág. 17, repetido en los mismos términos en la pág. 19.

expresado así las cosas, he dicho muchas veces lo contrario. Véase la sección titulada «Estructura y medida», en el estudio ya citado: «Se dice a veces que la noción de estructura permite introducir la medida en etnología... No existe, sin embargo, ninguna conexión necesaria entre las nociones de medida y de estructura...; problemas que no comportan solución métrica pueden ser igualmente sometidos a un tratamiento riguroso.»[20] Y en otro artículo, que Gurvitch no titubea en citar en apoyo de sus argumentos: «Hay sin duda en nuestras disciplinas muchas cosas que se pueden medir... pero de ninguna manera es seguro que se trate de las más importantes ...Se ha comprendido que la cuantificación de los fenómenos [sociales] no llevaba necesariamente al descubrimiento de su significación...» Excesivamente ocupados en medir, habríamos descuidado el hecho de que «las nuevas matemáticas... introducen la independencia entre la noción de rigor y la noción de medida... Con estas matemáticas nuevas... aprendemos que el reino de la necesidad no se confunde inevitablemente con el de la cantidad».[21]

Al observar el uso que hace Gurvitch de los términos medidas, mediciones y cuantificación (que por otra parte emplea como si fuesen equivalentes), cabe preguntarse si tiene alguna idea de los problemas sobre los cuales trabajamos. Después de todo, el empleo de ciertos métodos matemáticos en etnología no es un tema de discusión académica. Con ayuda de un matemático he aplicado estos métodos a un problema preciso.[22] Continúo con otros. La única cuestión que se plantea es saber si, de esta manera, nos acercamos o no a la solución de los problemas.

Más respetuoso de la lingüística estructural que de la etnología estructural, Gurvitch se esfuerza, con todo, por restringir su alcance teórico. Pero, contrariamente a lo que él cree, la estadística matemática (cuyo papel es aquí perfectamente legitimo), no se limita solamente al estudio de los fonemas; se aplica al habla y al discurso, como lo demuestra la teoría —en curso de elaboración— de las máquinas de traducir, y ha probado ya su importancia en el campo de la estilística y la critica de textos. En cuanto al argumento de que el estructuralismo solamente tiene cabida en la fonología y pierde todo su sentido en el plano del lenguaje, el mismo supone ignorar la obra estructuralista en materia de gramática, de sintaxis e inclusive de vocabulario, en las distintas y fecundas formas que le han impreso maestros como Benveniste, Hjelmslev y Jakobson; éste, en su última obra, encara un problema tan alejado de la fonología como

20. Pág. 304 de este volumen.
21. «Les mathématiques de l'homme», *Bulletin International des Sciences Sociales* (de la UNESCO), vol. VI, n. 4, republicano por *Esprit*, n. 10, 1956, en las págs, 529-532 del texto de *Esprit.*
22. *Les structures élémentaires—*, capitulo XIV.

es el de los tropos.[23] Además, los teóricos de las máquinas de traducir están formulando las bases de un análisis gramatical y lexicológico que depende a la vez de la matemática y del estructuralismo.[24]

Gurvitch me reprocha la «lamentable confusión... entre lo que se designa como estructura y la superficie exteriormente perceptible y palpable de la realidad social, ubicada en extensiones conceptualizadas como espacios morfológicos».[25] Tal vez el lector no haya comprendido al punto (¿cómo no disculparlo?) que Gurvitch se refiere a los fenómenos de distribución espacial y a la representación cualitativa que los hombres se hacen del espacio. Ahora bien, esta «lamentable confusión», lejos de ser obra—como lo insinúa el autor—de la escuela americana es uno de los principales descubrimientos de la escuela sociológica francesa, a la que le debemos mucho más que «alusiones... rápidamente superadas».[26] Es el punto central de los estudios memorables de Durkheim y Mauss: *De quelques formes primitives de classification*,[27] y de Mauss: *Les variations saisonniéres dans les societes eskimo*.[27] Basta leer —en Francia misma— la obra de Jacques Soustelle: *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*[28] para convencerse de que, medio siglo más tarde, este método no ha perdido nada de su fecundidad.

Pero nadie, ni en Francia ni en los Estados Unidos, ha pensado jamás —como nos lo hace decir Gurvitch— que este nivel deba ser aislado de los otros, y que haya que identificar estructura espacial y estructura social. Nosotros partimos solamente de dos observaciones:

1) Un gran número de sociedades indígenas ha elegido, conscientemente, proyectar en el espacio un esquema de sus instituciones; así, por ejemplo, la distribución circular de los campamentos sioux y de las aldeas de los ge en el Brasil central, o el plano de las ciudades, trazado de rutas y emplazamiento de los templos y altares en el antiguo Perú. El estudio de estos hechos de distribución permite acceder a la idea que los indígenas tienen de su estructura social y, mediante el examen de las lagunas y contradicciones, llegar a la estructura real, ésta a menudo muy distinta de aquélla. El capítulo «¿Existen las organizaciones dualistas?», incluido en el presente volumen, ofrece un ejemplo de dicho método.

2) Aun cuando la sociedad se muestre indiferente al espacio, o a cierto tipo de espacio (así, por ejemplo, el espacio urbano, cuando

23. R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentals of Language,* S'Gravenhage, 1956,
24. V. H. Yngve, «Syntax and the Problem of Múltiple Meaning», en *Machine Translation of Languages,* ed. por W. N. Locke y A. D. Booth, Nueva York, John Wiley and Sons, 1955, «Sentence for Sentence Translation», *Mechanical Translation*, Cambridge, Mass., vol. II, n. 2, 1955. «The Translation of Languages by Machine, *Information Theory, Third London Symposium,* s.d.
25. *Loc. cit.,* pág. 17.
26. *Loc. cit.,* pág. 17.
27. *Année Sociologique,* VI, 1901-1902 y IX, 1904-1905, respectivamente.
28. París, Hermarnn, 1940.

no ha sido planificado), ocurre como si las estructuras inconscientes aprovecharan esta indiferencia, por decirlo así, para invadir el dominio vacante y afirmarse en forma simbólica o real, un poco a la manera en que las preocupaciones inconscientes utilizan la «vacación» del dormir para expresarse bajo forma de sueño, como nos ha enseñado Freud. Esta segunda comprobación vale tanto para las sociedades que son aparentemente indiferentes al espacio, entre las que se llaman primitivas, como para las sociedades más complejas que profesan igual actitud: las ciudades contemporáneas, por ejemplo, que en su mayoría corresponden a estructuras espaciales que cabe reducir a unos pocos tipos, los cuales proporcionan ciertos índices sobre la estructura social subyacente.

¿Será necesario responder ahora a esa queja de Gurvitch según la cual en mi obra «no quedaría nada de una realidad *sui generis,* nada de los "fenómenos sociales totales", de las unidades colectivas macro-sociológicas»?[29] Yo he pasado los años más hermosos de mi vida estudiando algunas «unidades colectivas macrosociológicas». Pero, para evocarlas, no tengo necesidad de un término bárbaro, que ofende los oídos y la humanidad, porque mis recuerdos las designan por sus nombres, que son caduveo, bororo, nambikwara, munde, tupí-kawahib, mogh y kuki y cada uno me recuerda un punto de la Tierra, un momento de mi historia y de la historia del mundo. Todos juntos, estos nombres me acercan a hombres y mujeres que he amado o temido, y cuyos rostros invaden mi memoria: me recuerdan fatigas, alegrías, sufrimientos, a veces también peligros. Estos son mis testigos; bastan para manifestar el vínculo que une mis puntos de vista teóricos con la realidad, y para recusar al señor Gurvitch.

En fin, en cuanto al reproche de que vuelvo «de una manera apenas velada y después de tantos esfuerzos, a la concepción tradicional del orden social»,[30] no me detendría en él si no fuera porque otros autores se han sentido inquietos por la noción de «orden de los órdenes» introducida al final de mi articulo sobre la estructura en etnología.[31]

29. *Loc, cit.,* pág. 19.
30. Loc, cit., pág. 21.
31. Véase pág. 334 de este volumen. Pienso sobre todo en Rodinson, en sus dos artículos: «Racisme et civilisation», *La Nouvelle Critique,* n. 66, junio 1955, y «Ethnographie et relativisme, *ídem,* n. 69, noviembre 1955. Al tiempo que publicaba el segundo de estos artículos, la redacción de *La Nouvelle Critique* me aseguraba, en varias cartas, «que las páginas de la revista estaban a mi disposición». Yo respondí entonces con la carta siguiente:

25 de noviembre de 1955

Señor Jefe de Redacción:

Por segunda vez en pocos meses, el señor Maxime Rodinson publica en *La Nouvelle Critique* un artículo que se ocupa en gran parte de mí. Como el autor parece más preocupado por abrir entre nosotros un abismo que por subrayar los puntos que nos acercan, sin duda habré de desilusionarlo si le digo que sus

Mis críticos creen, en efecto, que el *orden de los órdenes,* tal corno yo lo concibo consiste, o bien en una restitución total de la sociedad concreta que antes me había esforzado por analizar en estructuras (lo cual haría inútil esta tarea), o bien en la afirmación de que, para una sociedad dada, todas las estructuras son homologas, lo que se reduciría a afirmar que cada sociedad constituye una especie de mónada, a la vez perfectamente coherente y completamente cerrada sobre sí misma. Ninguna de las dos hipótesis podría estar más alejada de mis puntos de vista.

El orden de los órdenes no es una recapitulación de los fenómenos

artículos me han parecido vigorosos y bien construidos y que, en conjunto, me siento de acuerdo con él. A lo sumo quisiera manifestar esta queja: puesto que se me otorga tanta atención, hubiera sido más fecundo buscar cómo trato de integrar, en la corriente marxista, las adquisiciones etnológicas de los últimos 50 años. Rodinson parece decidido a rechazarlas en bloque. ¿No sería más conveniente distinguir entre los resultados científicos propiamente dichos, y el uso político e ideológico que con demasiada frecuencia se hace de ellos, en los Estados Unidos y en otros lugares? La actitud de Rodinson corresponde, ciertamente, a la de una ortodoxia que se había afirmado con estruendo a propósito de la lingüística, la física, la biología y la cibernética. Desde hace poco tiempo todo eso ha cambiado, y el señor Rodinson se enterará próximamente que se encuentra retrasado. Quiero observar, por otra parte, que sobre un problema semejante, en ciertos aspectos, al problema del que se ocupa Rodinson —me refiero a las tendencias actuales de la mecánica cuántica— *La Nouvelle Critique* da pruebas, en su último número, de una actitud infinitamente más prudente y matizada, actitud que con provecho se podría extender a los problemas teóricos de la etnología.

Rodinson me reprocha un desconocimiento de la noción de estructura; yo creía haberla tomado de Marx y Engels —entre otros— otorgándole un papel esencial: esto último es lo que con mayor frecuencia se me censura. En cuanto a su crítica de la noción de cultura —o más bien de algunas de sus acepciones—, estoy de acuerdo con él. Los méritos de Kroeber, que tuve el agrado de reconocer, se deben más a otras obras (en particular, al admirable libro *Handbook of the indians of California)* que a esa desafortunada tentativa de estadística cultural que Rodinson critica. Esta critica es acertada en cuanto al fondo, pero se aparta de la verdadera cuestión. Esa empresa, absurda en apariencia, contenía no obstante cierto interés, en el cuadro geográfico tan particular y en muchos sentidos privilegiado que ofrece California. La diversidad y la densidad etnográficas fueron allí tales que, a pesar de que el inventario de los rasgos culturales se hizo de una manera sistemáticamente mecánica y decididamente ininteligible, uno podía sentirse tentado de verificar si los elementos significativos no se ordenarían espontáneamente. Esta tentativa fue retomada luego —no sin éxito— por L. Guttman en el campo de la psicología,

Rodinson me aconseja, en fin, que abandone la noción de cultura en favor de la noción de sociedad. Sin renunciar a la primera, no he esperado los consejos de Rodinson para tratar de colocar ambas nociones en una perspectiva compatible con los principios del marxismo. Si hubiera leído mi libro en lugar de contentarse con ios fragmentos publicados hace algunos meses, Rodinson habría hallado en él —además de una hipótesis marxista sobre el origen de la escritura— dos estudios consagrados a tribus brasileñas (caduveo y bororo) que son una tentativa de interpretación de las superestructuras indígenas, fundada en el materialismo dialéctico. La novedad de este intento en la literatura etnográfica occidental merecía, tal *vez,* más cuidado y simpatía.

analizados. Es la expresión más abstracta de las relaciones que mantienen entre sí aquellos niveles donde puede ejercitarse el análisis estructural, hasta tal punto que las fórmulas deben a veces ser las mismas para sociedades histórica y geográficamente alejadas, un poco a la manera de moléculas de composición química diferente —si se me permite la comparación— que pueden ser unas simples, las otras complicadas, pero tener con todo, a igual título, una estructura «derecha» o una estructura «izquierda». Entiendo, pues, por orden de los órdenes las propiedades formales del conjunto compuesto por los subconjuntos que corresponden, cada uno, a un nivel estructural dado.

Como lo ha dicho Jean Pouillon —que en este punto traduce mi pensamiento en términos que suscribo enteramente—, se trata de saber si se puede elaborar «un sistema de diferencias que no conduzca ni a la simple yuxtaposición de las mismas, ni a su confusión artificial».[32]

No postulo una suerte de armonía preestablecida entre los diversos niveles de estructura. Pueden muy bien hallarse —y ello ocurre a menudo— en contradicción unos con otros, pero las modalidades según las cuales se contradicen pertenecen todas al mismo grupo. Esto es precisamente, además, lo que enseña el materialismo histórico cuando afirma que siempre se puede pasar, por transformación, de la estructura económica o de la estructura de las relaciones sociales a la estructura del derecho, el arte o la religión. Pero nunca Marx ha pretendido que estas transformaciones fueran de un solo tipo; por ejemplo, que la ideología sólo pueda reflejar las relaciones sociales, a la manera de un espejo. Marx pensaba que estas transformaciones son dialécticas, y en ciertos casos dedicó grandes esfuerzos a la tarea de encontrar la transformación indispensable que, en un primer momento, parecía rebelde al análisis.[33]

Si se admite, en la misma línea del pensamiento de Marx, que las infraestructuras y las superestructuras comportan múltiples niveles, y que existen diversos tipos de transformaciones para pasar de un nivel a otro, se podrá también concebir —en último análisis y haciendo

Entre los críticos contemporáneos, Rodinson no es ciertamente el único que encuentra normal refutar a un autor a partir de unos pocos fragmentos. Otras libertades son, en cambio, menos frecuentes; en particular, la que consiste en utilizar citas falsas. Esto es, sin embargo, lo que hace Rodinson en su último articulo (pág. 61), donde coloca en itálica y entre comillas tres lineas que me atribuye y cuya referencia añade en nota *(Race et histoire,* pág. 40). Verifíquese la referencia: tales líneas no están allí, y no recuerdo haberlas escrito nunca.

Saludo a usted, etcétera.

La Nouvelle Critique rectificó la cita errónea en su número siguiente. En cuanto a la carta, jamás fue publicada.

32. J. Pouillon, *loc. cit.,* pág. 155.

33. Por ejemplo, en el célebre pasaje sobre el arte griego incluido en el prefacio, llamado inédito, de la *Crítica de la economía política.* También, desde otro punto de vista, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.*

abstracción de los contenidos— la posibilidad de caracterizar diversos tipos de sociedades por leyes de transformación: fórmulas que indican el número, la potencia, el sentido y el orden de las torsiones que —por decirlo así— será necesario anular para encontrar una relación de homología ideal (en sentido lógico y no moral) entre los diferentes niveles estructurados.

Porque esta reducción es, al mismo tiempo, una crítica. Al reemplazar un modelo complejo por un modelo simple dotado de un rendimiento lógico superior, el antropólogo pone en descubierto las desviaciones y artificios —conscientes e inconscientes— a los que recurre cada sociedad para intentar resolver las contradicciones que le son inherentes y, en último caso, para disimularlas.

Estas aclaraciones, proporcionadas ya por mis trabajos anteriores y que Gurvitch debiera haber tenido en cuenta,[34] ¿no me exponen a otra critica? Si cada sociedad sufre una misma tara que se manifiesta bajo el doble aspecto de una desarmonía lógica y una injusticia social, ¿para qué se esforzarán penosamente sus miembros más lúcidos en cambiarla? El cambio tendría por resultado reemplazar una forma social por otra, y si todas son equivalentes, ¿con qué objeto intentarlo?

En apoyo de este argumento, Rodinson[35] cita un pasaje de *Tristes tropiques:* «Ninguna sociedad es radicalmente buena, pero ninguna es tampoco absolutamente mala; todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, más allá de un residuo de injusticia cuya importancia parece aproximadamente constante.»[36] Pero esto es aislar tendenciosamente una etapa del razonamiento por el cual me esforzaba en resolver la antinomia aparente entre el pensamiento y la acción. En efecto:

1) En el pasaje criticado por Rodinson, el argumento relativista se opone solamente a la pretensión de clasificar, *unas en relación con otras,* sociedades muy alejadas de la sociedad del observador; por ejemplo, desde nuestro punto de vista, una población melanesia y una tribu norteamericana. Sostengo que no disponemos de ningún sistema de referencia legítimamente aplicable a sociedades situadas en los confines de nuestro universo sociológico y consideradas en sus relaciones recíprocas.

2) Por el contrario, yo diferenciaba cuidadosamente este caso de aquel otro consistente, no ya en clasificar entre sí sociedades lejanas, sino dos estadios, históricamente próximos, del desarrollo de nuestra propia sociedad (o en general, de la sociedad del observador). Cuando el sistema de referencia se «interioriza» de esta manera, todo cambia. Esta segunda etapa permite, en efecto, sin retener nada de ninguna

34. Véanse los capítulos 1 y 7 de este libro.
35. H. Rodinson, *loc. cit.,* págs. 50-52 y *passim.*
36. *Tristes trópicos,* Barcelona, Paidos (prox., apar.).

sociedad, «utilizarlas a todas para extraer principios de la vida social que podremos aplicar a la reforma de nuestras propias costumbres, y no de las de sociedades extrañas; en razón de un privilegio inverso al precedente, la única sociedad que estamos en condiciones de transformar sin peligro de destruirla es aquella a la que pertenecemos, porque esos cambios que introducimos provienen también de ella»[37]

Lejos, pues, de satisfacerme con un relativismo estático, como lo hacen algunos antropólogos norteamericanos que Rodinson critica con mucha razón, pero con los cuales me confunde equivocadamente, yo denuncio el peligro allí contenido, «abismo» en el que corre el riesgo de caer el antropólogo. Mi solución es constructiva, porque funda sobre los mismos principios dos actitudes en apariencia contradictorias: el respeto hacia sociedades muy diferentes de la nuestra, y la participación activa en los esfuerzos de transformación de nuestra propia sociedad,

¿Hay en todo esto, como lo pretende Rodinson, motivos para «desesperar a Billancourt»? Billancourt merecería poco interés si, caníbal a su manera, y más gravemente que los antropófagos, porque sería caníbal *en espíritu,* fuera indispensable para su seguridad intelectual y moral que los papúa sirvieran únicamente para proletarios. Afortunadamente, la teoría etnológica no desempeña un papel tan importante en las reivindicaciones sindicales. En cambio me sorprende hallar, en la pluma de un científico de ideas avanzadas, un argumento ya familiar en otros pensadores de muy distinta orientación.

Ni en *Race et histoire* ni en *Tristes tropiques* he tratado de destruir la idea de progreso, sino más bien de hacerla pasar, del rango de categoría universal del desarrollo humano, al rango de un modo particular de existencia propio de nuestra sociedad (y tal vez de algunas otras) cuando ella intenta pensarse a sí misma.

Pretender que una concepción semejante del progreso, interiorizado en cada sociedad y despojado de su trascendencia, amenaza sumir a los hombres en el desaliento, me parece la trasposición —al lenguaje de la historia y en el plano de la vida colectiva— del argumento metafísico según el cual toda moral se vería comprometida si el individuo dejara de creer que posee un alma inmortal. El ateísmo ha hecho frente durante siglos al argumento de Rodinson; también el ateísmo «desesperaba» a los hombres y muy particularmente a las clases obreras, porque se temía que perdieran el gusto al trabajo, faltos de sanciones y recompensas en el más allá.

Muchos son los hombres, sin embargo (sobre todo en Billancourt), que aceptan la idea de una duración personal limitada a su vida terrestre; no han perdido por ello su sentido moral y su voluntad de obrar en pro del mejoramiento de su condición y de la de sus descendientes. ¿No sería verdadero para los grupos lo que es verdad de los indi-

37. *Loc. cit..* pág. 424.

viduos? Una sociedad puede vivir, obrar, transformarse, sin necesidad de dejarse embriagar por la convicción de que las sociedades que la han precedido en algunas decenas de miles de años no han hecho otra cosa que prepararle el camino; que todos sus contemporáneos —aún sus antípodas— se esfuerzan trabajosamente por alcanzarla, y que las sociedades que la sucederán hasta el fin de los siglos no tienen otra preocupación que mantenerse en la dirección que ella ha trazado. Esto sería dar pruebas de un antropocentrismo tan ingenuo como el que colocaba la Tierra en el centro del Universo y al hombre en la cúspide de la creación. Pero este antropocentrismo, practicado a beneficio de nuestra sola sociedad, sería hoy en día odioso.

Hay más todavía. Porque Rodinson me ataca en nombre del marxismo, cuando mi concepción se encuentra infinitamente más próxima que la suya al pensamiento de Marx. Recordaré ante todo que la distinción —desarrollada en *Race et histoire,*— entre historia estacionaria, historia fluctuante e historia acumulativa, puede ser referida a ciertos textos de Marx: «La simplicidad del organismo productivo de estas comunidades que se bastan a sí mismas, se reproducen constantemente bajo la misma forma y, una vez destruidas accidentalmente, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos proporciona la clave de la inmutabilidad de las *sociedades* asiáticas, inmu tabilidad que contrasta, de una manera tan extraña, con la disolución y reconstrucción incesantes de los *Estados* asiáticos, con los cambios violentos de sus dinastías.»[38] En efecto, hallamos con frecuencia en Marx y en Engels la idea de que las sociedades primitivas o consideradas tales se rigen por lazos de consanguinidad (que llamamos hoy estructuras de parentesco) y no por relaciones de producción. Si estas sociedades no resultaran destruidas desde fuera, podrían perpetuarse indefinidamente. La categoría de tiempo que puede aplicárseles no tiene nada que ver con la que utilizarnos para comprender nuestro propio desarrollo.[39]

Esta concepción no está en modo alguno en contradicción con la célebre fórmula del *Manifiesto comunista:* «La historia de toda sociedad conocida hasta ahora es la historia de las luchas de clases.» En la línea de la filosofía del Estado, de Hegel, esta fórmula no significa que la lucha de clases es coextensiva a la humanidad, sino que las nociones de historia y de sociedad solamente pueden ser aplicadas, con el sentido pleno que Marx les da, a partir del momento en que la lucha de clases hace su aparición. La carta a Weydemeyer lo establece claramente: «Lo que yo he hecho de nuevo —escribe Marx— es demos-

38. K. Marx, *El Capital.*

39. En El *Capital* se retoman constantemente estos temas, a propósito de la India y de las antiguas sociedades germánicas, que eran las sociedades más «primitivas» que Marx pudo conocer. Engels los generalizó en el *Anti-Dühring* y en *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado.*

trar... que *la existencia de las* clases sólo está ligada a *etapas históricas determinadas del desenvolvimiento de la producción.»*[40]

Rodinson puede meditar entonces sobre esta reflexión de Marx contenida en el prefacio, llamado inédito, de la *Critica de la economía política:* «La pretendida evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última formación social considera las formaciones pasadas como otras tantas etapas que llevan a ella, etapas que ésta concibe siempre desde un punto de vista parcial, siendo rara vez capaz —y esto sólo en condiciones bien determinadas— de criticarse a sí misma.»[41]

Este capítulo estaba concluido cuando apareció el panfleto, a menudo injusto pero lleno de verbo y talento, de Jean-François Revel.[42] Como el capítulo VIII me está en parte consagrado, voy a contestar brevemente.

Revel me ataca, pero no sin dificultades. Porque si me reconociera por lo que soy —un etnólogo que ha trabajado en el terreno y que, tras haber expuesto el resultado de sus observaciones, ha emprendido la tarea de remontarse hasta los principios de su ciencia a partir de sus propias observaciones y de las de sus colegas— debiera abstenerse de discutirme. Comienza entonces por metamorfosearme en sociólogo, tras lo cual insinúa que, en razón de mi formación filosófica, mi sociología es una filosofía disimulada. A partir de este momento estamos entre colegas, y Revel puede alegremente entrometerse en campo ajeno sin darse cuenta siquiera que está procediendo, con respecto a la etnología, exactamente de la misma manera que él, a lo largo de todo su libro, le reprocha a la filosofía con respecto a los otros conocimientos positivos.

Pero yo no soy sociólogo, y sólo me intereso en forma subsidiaria por nuestra sociedad. Trato, sobre todo, de comprender esas sociedades llamadas primitivas de las cuales se ocupan los etnólogos. Cuando, para gran fastidio de Revel, interpreto el intercambio de vino en los restaurantes del Mediodía de Francia en términos de prestaciones sociales, mi principal objetivo no es explicar costumbres contemporáneas mediante instituciones arcaicas, sino ayudar al lector, miembro de una sociedad contemporánea, a reencontrar en su propia experiencia y a partir de usos que son, en efecto, vestigios o usos embrionarios, instituciones que de otra manera podrían resultarle incomprensibles. La cuestión no es, pues, saber si el intercambio de vino es una supervivencia del *potlach,* sino si es posible, gracias a esta comparación, llegar a captar con más exactitud los sentimientos, intenciones

40, Citado según M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle.* París, 1957, pág. 257.

41, Citado según K. Marx, *Pages choisies,* etc., editados por Rubel, París, 1948, pág. 67.

42, J. F, Revel, *Porquoi des philosophes?,* París, 1957.

y actitudes del indígena comprometido en un ciclo de prestaciones. El etnógrafo que ha vivido con los indígenas y se ha visto asociado a tales ceremonias como espectador o como participante, puede tener una opinión sobre este asunto, pero no Revel.

Además y por una curiosa contradicción, Revel —que rehusa admitir que las categorías de las sociedades primitivas puedan ser aplicadas a nuestra propia sociedad— se dedica fundamentalmente a aplicar las categorías de nuestra sociedad a las sociedades primitivas: «Es absolutamente seguro», dice, que las prestaciones «en las cuales se abisman en definitiva todas las riquezas de una sociedad... responden a condiciones determinadas de un modo de producción y de una estructura social.» Y prosigue; «Es inclusive probable —a menos que se trate de una excepción única en la historia, en cuyo caso habría que explicarla— que ellas recubran una explotación económica de una parte de los miembros de cada sociedad de este tipo, por otra parte de sus miembros.»[43]

¿Cómo puede estar Revel «absolutamente seguro»? ¿Y cómo sabe que la excepción sería «única en la historia»? ¿Ha estudiado sobre el terreno las instituciones melanesias y americanas? ¿Ha examinado siquiera las numerosas obras dedicadas al *kula* y a su evolución desde 1910 a 1950, sobre el *potlach* desde comienzos del siglo XIX hasta el siglo xx? Sí lo hubiera hecho, sabría ante todo que es absurdo creer que todas las riquezas de una sociedad son abarcadas por el intercambio: tendría además —para ciertos casos y ciertos períodos— ideas más precisas acerca de la proporción y el género de las riquezas implicadas; por último y sobre todo, se daría cuenta de que, desde el punto de vista que precisamente le interesa —la explotación económica del hombre por el hombre— las dos culturas en las cuales piensa son incomparables. En una de ellas, esta explotación se manifiesta con caracteres que, en rigor, cabría llamar precapitalistas. Sin embargo, aun en Alaska y en la Columbia Británica, esta explotación opera como un factor externo: proporciona solamente mayor amplitud a instituciones que pueden existir sin ella, y cuya naturaleza general debe ser definida en otros términos.

Revel no debe apresurarse a protestar: no hago aquí otra cosa que parafrasear a Engels, quien, incidentalmente, se ha pronunciado sobre este problema y precisamente a propósito de las sociedades en que piensa Revel. Engels escribe, en efecto: «Para aclarar el paralelo entre los germanos de Tácito y los pieles rojas americanos, he hecho modestos resúmenes del primer volumen de tu Bancroft [*Natives Races,* etcétera]. En realidad, la semejanza es tanto más sorprendente, cuanto que el modo de producción es tan radicalmente distinto: aquí pescadores y cazadores sin cría de ganado ni agricultura, allí cría nómada que pasa al cultivo de los campos. Esto prueba precisamente hasta qué

43. *Loc.* cit., pág. 138.

punto, en esta etapa, el modo de producción es menos decisivo que el grado de descomposición de los viejos lazos de consanguinidad y de la antigua comunidad recíproca de los sexos en la tribu. Sin lo cual los tlingit, en la América antiguamente rusa, no podrían ser el equivalente puro de los germanos...»[44]

A Marcel Mauss le estaba reservada la tarea, en el *Essai sur le Don* —que Revel critica en forma más bien inoportuna— de justificar y desarrollar esta intuición de Engels, según la cual existe un paralelismo sorprendente entre ciertas instituciones germánicas y célticas, y las instituciones de las sociedades con *potlach.* Y esto sin preocuparse por hallar tras ellas «condiciones determinadas de un modo de producción» cuya búsqueda Engels había ya comprendido que era ilusoria. Pero Marx y Engels, hace cerca de un siglo, conocían incomparablemente más etnología que lo que Revel conoce actualmente.

Estoy, pues, completamente de acuerdo con Revel cuando escribe: «La tara más grave que la filosofía ha transmitido a la sociología es tal vez... la obsesión por querer elaborar desde el comienzo explicaciones integrales»[45] porque al decir esto está haciendo su propio proceso. Es él quien me reprocha, en efecto, el no aportar explicación; quien me acusa de hacer como si creyera «que no hay en el fondo ninguna razón para que tal sociedad adopte tales instituciones y otra sociedad otras instituciones». Es él quien exige de los etnólogos, respuestas a preguntas tales como; «¿Por qué las sociedades se estructuran en forma diferente unas de otras? ¿Por qué evoluciona cada estructura? *¿Por qué hay diferencias* entre las instituciones y entre las sociedades, y qué respuestas a qué condicionamiento suponen estas diferencias...?»[46] Estas preguntas son muy pertinentes, y quisiéramos poder responderlas. En el estado actual de nuestros conocimientos, estimamos que no nos hallamos en condiciones de hacerlo, salvo en casos muy precisos y limitados, y aun así nuestras interpretaciones son fragmentarias y aisladas. Revel es libre de creer que la tarea es sencilla, puesto que a su juicio «es absolutamente seguro» que, desde hace quinientos mil años, desde que ha comenzado aproximadamente la evolución social del hombre, la explotación económica lo explica todo.

No era ésa —como hemos visto— la opinión de Marx y de Engels. Ellos pensaban que, en las sociedades extra o precapitalistas, los lazos de consanguinidad desempeñaban un papel mayor que las relaciones entre las clases. No creo, pues, haber sido infiel a sus enseñanzas intentando, setenta años después de Lewis H. Morgan al que ellos tanto admiraban, retomar la tentativa de este último, es decir, elaborar una nueva tipología de los sistemas de parentesco a la luz de los conoci-

44. Carta a Marx, 8 de diciembre de 1882.
45. *Loc.* cit., pág. 147.
46. *Loc. cit.*, pág. 141

mientos adquiridos desde entonces en el trabajo de campo, realizado por mí mismo y por otros.[47]

Pero por esta tipología exijo yo que se me juzgue, y no por las hipótesis psicológicas o sociológicas de las que se apodera Revel, como si fueran algo más que andamiajes útiles momentáneamente al etnólogo para ordenar sus observaciones, disponer sus clasificaciones, organizar sus tipos. Si uno de mis colegas viene a decirme que mi análisis teórico de los sistemas de parentesco murngin o gilyak está en contradicción con sus observaciones, o que yo he interpretado mal, cuando me encontraba entre ellos, la jefatura de los indios nambikwara, el lugar del arte en la sociedad de los caduveo, la estructura social de los bororo o la naturaleza de los clanes de los tupí-kawahib, lo escucho con deferencia y atención. Pero Revel —que no se preocupa por la filiación patrilineal, el matrimonio bilateral, la organización dualista ni los regímenes inarmónicos—, sin comprender siquiera que yo busco tan sólo describir y analizar ciertos aspectos del mundo objetivo, me reprocha «empobrecer la realidad social» porque, para él, resulta pobre todo aquello que no se traduzca instantáneamente a un lenguaje que tal vez tenga razón en emplear para hablar de la civilización occidental, pero al cual sus mismos creadores le han negado toda otra aplicación. Cuando Revel me hace este reproche, me toca a mí entonces, exclamar, pero esta vez a propósito de Revel: sí, realmente, ¿para qué sirven los filósofos?

Razonar como lo hacen Revel y Rodinson sería abandonar las ciencias humanas en manos del oscurantismo. ¿Que podría pensarse de contratistas y arquitectos que condenaran la física cósmica en nombre de las leyes de la gravedad, pretextando que una geometría fundada en la consideración de espacios diversamente curvados vuelve inútiles las técnicas tradicionales para abatir y construir casas? El contratista y el arquitecto tienen razón en creer sólo en la geometría euclidiana, pero no pretenden imponerla al astrónomo. Y si para transformar la casa que el astrónomo habita se requiere la geometría euclidiana, las

47. La desviación de Revel —que es la misma de Rodinson— no es nueva en la historia del marxismo. Remonta a Kautsky, y ya en 1883 Engels se vio obligado a denunciarla. Como Revel y Rodinson, Kautsky quería, en efecto, interpretar las sociedades primitivas según el materialismo histórico, utilizando exclusivamente nociones económicas tales como la de *barbarie* definida por Engels, quien la tomó de Morgan: período de la crianza del ganado, de la agricultura y del aprendizaje de los métodos que permiten un aumento en la producción de los productos naturales (véase Engels, *El origen de la familia).* A esto Engels responde: «No es la barbarie lo que prueba el carácter primitivo, sino el grado de integridad de los viejos lazos de consanguinidad de la tribu. Son éstos, pues, los que se precisa establecer en cada caso particular, antes de poder extraer conclusiones para tal o cual tribu, a partir de fenómenos aislados» (carta a Kautsky del 10 de febrero de 1883, *loc. cit.,* págs. 301-302). Al escribir *Les structures,* ¿qué otra cosa he hecho sino establecer, «en cada caso particular», en qué consisten «para tal o cual tribu» los «viejos lazos de consanguinidad»?

categorías que el astrónomo emplea cuando quiere comprender el universo no lo vuelven automáticamente inepto para manejar el azadón y la plomada.

CAPÍTULO 17

LUGAR DE LA ANTROPOLOGÍA ENTRE LAS CIENCIAS SOCIALES Y PROBLEMAS PLANTEADOS POR SU ENSEÑANZA[1]

OBJETO DE ESTE ESTUDIO

La organización actual de los estudios antropológicos constituye por sí sola una especie de desafío lanzado contra los autores de este volumen. Estos debían prever, lógicamente, un informe general sobre la enseñanza de la antropología social, puesto que el título de la disciplina la coloca entre las ciencias sociales y puesto que parece tener un contenido específico. Pero las dificultades comienzan en seguida: ¿dónde es posible encontrar —con excepción de Gran Bretaña— una enseñanza de la antropología social en forma diferenciada y orgánica e impartida en un departamento autónomo? En todos los demás países (incluso en varios establecimientos de Gran Bretaña) se habla simplemente de antropología, o bien de antropología cultural y hasta de etnología, de etnografía, de tradiciones populares. Ahora bien, estas denominaciones cubren, sin duda, la antropología social (o las materias agrupadas bajo este último título en otros lugares), pero también abarcan, a la vez, otras muchas cosas: porque la tecnología, la prehistoria, la arqueología, algunos aspectos de la lingüística, la antropología física, ¿pueden ser consideradas como ciencias sociales? Parece que salimos del problema en el momento mismo de abordarlo.

Pero la situación es aún más compleja: si la antropología social tiende a confundirse dentro de un vasto conjunto de investigaciones cuya pertenencia a las ciencias sociales está lejos de ser evidente, sin embargo, por una singular paradoja, estas investigaciones reaparecen, en otro plano, asociadas a las ciencias sociales: muchos departamentos universitarios, sobre todo en los Estados Unidos, se denominan «de antropología y sociología», de «antropología y ciencias sociales» y otros títulos equivalentes. En el momento en que creemos establecer la rela-

1. Publicado con igual título en *Les sciences sociales dans l'enseignement superieur,* obra editada por la UNESCO, París, 1954. Reproducido en este libro con autorización de la UNESCO y con ligeras modificaciones.

ción entre antropología y ciencia social, la perdemos, y apenas perdida, dicha relación reaparece en un nuevo plano.

Ocurre como si la antropología social y cultural, lejos de aparecer en el escenario del desarrollo científico como un cuerpo autónomo que reivindica su lugar entre otras disciplinas, cobrara forma un poco a la manera de una nebulosa, incorporando progresivamente una materia hasta entonces difusa o repartida de otro modo, y determinando, por efecto de esta misma concentración, una redistribución general de los temas de investigación entre todas las ciencias humanas y sociales.

Importa, en efecto, convencerse desde un principio de esta verdad; la antropología no se distingue de las otras ciencias humanas y sociales por un tema de estudio propio. La historia ha querido que comenzara interesándose en las sociedades llamadas «salvajes» o «primitivas», y más adelante deberemos investigar las razones. Pero este interés es compartido en forma creciente por otras disciplinas, en particular la demografía, la psicología social, la ciencia política y el derecho. Por otro lado, se asiste a un curioso fenómeno: la antropología se desarrolla al mismo tiempo que estas sociedades tienden a desaparecer o por lo menos a perder sus caracteres distintivos. De donde resulta que la antropología no es solidaria, en forma absoluta, de las hachas de piedra, el totemismo y la poligamia. Lo ha demostrado inequívocamente en el curso de estos últimos años, en que hemos visto cómo algunos antropólogos se acercaban al estudio de las sociedades llamadas «civilizadas», ¿Qué es entonces la antropología? Por el momento, limitémonos a decir que deriva de una cierta concepción del mundo o de una manera original de plantear los problemas, cosas ambas descubiertas *con ocasión* del estudio de fenómenos sociales que no necesariamente son más simples (como tan a menudo se tiende a suponer) que aquellos que tienen por teatro la sociedad del observador, pero que —en razón de las grandes diferencias que presentan en comparación con estos últimos— ponen de manifiesto ciertas *propiedades generales* de la vida social que el antropólogo toma como objeto de estudio.

Se ha llegado a esta comprobación por muy diferentes caminos. En algunos casos, ha resultado de la encuesta etnográfica; en otros, de un análisis lingüístico o bien de los intentos de interpretar los resultados de una excavación arqueológica. La antropología es una ciencia demasiado joven, y su enseñanza necesariamente refleja las circunstancias locales e históricas que se encuentran en el origen de cada desarrollo particular. Así, por ejemplo, una universidad reúne la antropología cultural y la lingüística en un mismo departamento, porque los estudios lingüísticos han adquirido allí muy pronto un carácter antropológico, mientras que otra universidad procederá a establecer un agrupamiento diferente, pero por razones del mismo tipo.

En tales condiciones, los autores de este volumen podían legítimamente preguntarse si era posible —e inclusive, si era deseable— imponer un carácter falsamente sistemático a situaciones diferentes, cada una de las cuales exige una explicación particular. Un informe general sobre la enseñanza de la antropología estaría condenado o bien a deformar los hechos ordenándolos en esquemas arbitrarios, o bien a disolverse en exposiciones históricas diferentes para cada país, a veces hasta para cada universidad. Dado que la antropología es una ciencia en proceso de cambio, cuya autonomía no ha sido aún reconocida universalmente, ha parecido necesario proceder de otra manera. La exposición de los hechos debe partir de la situación real. Puesto que, en la inmensa mayoría de los casos, la antropología social se encuentra asociada a otras disciplinas y que, entre las ciencias sociales, se la encuentra sobre todo en compañía de la sociología, nos hemos resignado a incluir a ambas en el mismo informe general. Pero, por otro lado, es ésta una situación provisional, que resulta del azar y la improvisación y no de un plan consciente. No basta entonces con definir el conjunto dentro del cual está surgiendo la enseñanza de la antropología; es necesario asimismo tratar de captar su orientación actual y las grandes líneas de una evolución que se esboza en diversas partes. El informe general sobre la enseñanza de la sociología y la antropología responde a la primera preocupación, y el presente trabajo a la segunda.

PANORAMA DE LA SITUACIÓN ACTUAL

Del estudio de los datos reunidos en el informe general se desprenden algunas comprobaciones.

Sean cuales fueren las diferencias y las particularidades locales, se pueden distinguir tres grandes modalidades de la enseñanza antropológica. Esta es ofrecida o bien por cátedras dispersas (ya sea que exista una sola en la universidad considerada o que haya varias, pero dependientes de facultades o establecimientos diferentes) o bien por departamentos (que pueden ser puramente antropológicos o asociar la antropología a otras disciplinas) o bien por institutos o escuelas de carácter inter o extrafacultativo, es decir, que reagrupen la enseñanza impartida en las diversas facultades o que organicen su propia enseñanza; estas dos últimas pueden, por otra parte, combinarse.

Las cátedras dispersas

Esta modalidad se halla muy extendida, pero al parecer nunca ha sido adoptada deliberadamente. Un país o universidad que decide organizar la enseñanza antropológica comienza generalmente por crear una cátedra, y se limita a ella si el desarrollo de los estudios se resiente por falta de estudiantes o falta de mercados (ésta explica por lo

general aquélla). Si la situación es más favorable, se añaden otras cátedras a la primera y tienden a organizarse en instituto o departamento. Esta evolución es muy perceptible en los Estados Unidos, donde, si se considera la gama de establecimientos de enseñanza, de los más pequeños a los más grandes, es posible hallar todas las etapas que conducen desde el simple curso de antropología solicitado al profesor de una disciplina vecina, hasta el departamento de antropología, con un equipo de profesores y el otorgamiento del Ph. O., pasando por la cátedra única agregada a otro departamento, por el departamento mixto y, finalmente, por el departamento de antropología que únicamente prepara al estudiante para el B. A. o el M. A. Pero siempre el objetivo sigue siendo la creación de un departamento completo.

La dispersion en cátedras puede resultar de una evolución de otro tipo: es el caso de las cátedras cuyos caracteres originales se hallaban muy alejados de la antropología, y que se acercan a ésta por una evolución científica imprevisible en la época de su fundación. Francia ofrece dos ejemplos notables: la *Ecole Nationale des Langes Orientales Vivantes* se organizó en una época en la cual se podía creer que el estudio de todas las lenguas del mundo se desarrollaría a lo largo de líneas conformes a las de la filología clásica; ahora bien, la experiencia ha probado que el conocimiento de ciertas lenguas no escritas dependía del empleo de métodos heterodoxos, que deben mucho más a la antropología que a la lingüística tradicional. Lo mismo ha ocurrido en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes,* donde las cátedras consagradas a las religiones de las poblaciones sin tradición escrita o con una tradición escrita insuficiente tienden a adquirir una orientación diferente de las otras y a asumir un carácter cada vez más antropológico. En casos de este género, la antropología esporádicamente contamina, por decirlo así, disciplinas extrañas, y coloca al administrador y al educador ante problemas imprevistos, que resulta difícil resolver con soluciones que respeten los agrupamientos tradicionales.

Debemos citar, finalmente, un caso mixto, muy bien ejemplificado en Gran Bretaña: en la misma época en que los estudios orientales se teñían progresivamente de antropología, el rápido desarrollo de los estudios africanos permitía entrever la necesidad de introducir en ese dominio preocupaciones filológicas, históricas y arqueológicas. De ahí deriva la posibilidad de un reagrupamiento, sancionado hace algunos años con la transformación de la *School of Oriental Studies* en *School of Oriental African Studies,* en la que la antropología se encuentra íntimamente asociada a la vez a las ciencias sociales y a las ciencias humanas, lo que no hubiera sido posible —dentro de los límites de las regiones del mundo consideradas— en ninguna estructura académica regular.

Los departamentos

Teóricamente, la fórmula del departamento podría parecer ideal. Como acabamos de ver, a ella tienden las universidades norteamericanas; en otros países donde los estudios antropológicos se encuentran en pleno desarrollo, como Gran Bretaña, Australia y la India, los departamentos de antropología se crean y multiplican. El departamento de antropología, en efecto, responde a dos necesidades de los estudios: por una parte, cursos bien articulados y en correspondencia con los diferentes capítulos o aspectos de la investigación; por otra, la preparación gradual para los diplomas, desde las pruebas elementales hasta el doctorado. Debemos subrayar, sin embargo las dificultades: en los países con estructura académica rígida y tradicional, donde se distinguen estrictamente las «ciencias» de las «letras» o «humanidades», el departamento de antropología implica una opción entre los dos tipos de facultades: se tiende entonces a considerar la posibilidad de dos departamentos, uno para la antropología social o cultural, el otro para la antropología física. Sin duda alguna, estas dos ramas tienen interés en especializarse; con todo, un antropólogo —sea cual fuere su orientación— no podría prescindir de los conocimientos básicos en antropología física; en cuanto a esta última, se extravía si no mantiene una permanente conciencia del origen sociológico de los determinismos cuyos efectos somáticos estudia; sobre este punto volveremos luego.

Podemos citar a Francia como ejemplo de la situación anormal que resulta, para los estudios antropológicos, de la separación rígida entre facultades de ciencias y facultades de letras; la Universidad de París ofrece tres certificados antropológicos; el certificado de etnología (opción letras), que corresponde a la facultad de letras; el mismo certificado (con opción ciencias), que depende de las dos facultades; el certificado de antropología (física), que depende únicamente de la facultad de ciencias. Los estudiantes, ciertamente, no son lo bastante numerosos ni están tan especializados (puesto que estos certificados solamente requieren un año de estudios) para justificar semejante complejidad.

Por otro lado, los inconvenientes de la fórmula del departamento se hacen sentir hasta en los países que adhieren con mayor fuerza a ella. En la misma Inglaterra, la Universidad de Oxford ha optado por la fórmula del instituto (con el *Institute of Social Anthropology),* y en los Estados Unidos las vacilaciones van en aumento, porque la fórmula del departamento entraña a menudo una especialización prematura y de ello resulta, como corolario, una cultura general insuficiente. A este respecto es muy típico el ejemplo de la Universidad de Chicago. Para remediar los defectos que acabamos de citar, el departamento de antropología inicialmente se vio integrado en una *División*

of the Social Sciencies, pero apenas realizada esta reforma, excelentes espíritus han comenzado a sentir la necesidad de establecer contactos del mismo tipo con las ciencias humanas. Se explica así el desarrollo de una tercera fórmula: la de las escuelas o institutos.

Las escuelas o institutos

Los ejemplos más conocidos son la Escuela Nacional de Antropología de México y el *Institute d'Ethnologie* de la Universidad de París; la primera ofrece una formación profesional y sintética que corona y especializa los estudios universitarios anteriores; la segunda se dedica más bien a reagrupar y completar la enseñanza universitaria existente. En efecto, el Instituto de Etnología depende de tres facultades: derecho, letras y ciencias; para preparar una prueba universitaria —el certificado de etnología de la licencia en letras o en ciencias—, asigna a los estudiantes determinados cursos en las tres facultades y añade otros que el *Institute* organiza bajo su responsabilidad, pero a los cuales la Universidad otorga su reconocimiento. El mismo espíritu «interfacultativo» se encuentra en el programa de la licencia de estudios de las poblaciones de ultramar, que comprende certificados que dependen de las facultades de derecho y de letras y, eventualmente, de la facultad de ciencias.

Más adelante diremos por qué esta fórmula nos parece la más satisfactoria. Señalemos aquí solamente que también presenta sus problemas: la autonomía del instituto debe pagarse a menudo, con un descenso de status en comparación con la enseñanza concebida sobre la base de un tipo más tradicional. En cierto modo es una fórmula de contrabando: de ahí la dificultad para introducir una duración de los estudios suficientemente larga, que permita la obtención de diplomas homologables con los de las facultades. En París, la duración de los estudios se ha conseguido prolongar hasta dos años para los mejores estudiantes, gracias a la creación de otro establecimiento, el *Centre de Formation aux Etudes Ethnologiques,* consagrado a cursos especializados y a trabajos prácticos. Pero también aquí se trata de una solución equívoca, que aparta la enseñanza antropológica de la tramitación tradicional en lugar de acercarla, y que mejora el nivel de los estudios sin beneficiarlos en igual medida con las sanciones tradicionales del grado más elevado.

En estos ejemplos pueden verse las dificultades inherentes a la solución de los problemas planteados por la enseñanza de la antropología sobre la base de las experiencias adquiridas. Este calificativo no conviene, en realidad, a ninguna de dichas experiencias: se trata de experiencias en curso, cuyo sentido y resultado no pueden todavía ponerse de manifiesto. ¿No conviene entonces formular el problema de otro modo? Ante la carencia de hechos inductivamente analizados, de los cuales puedan extraerse constantes, interroguemos a la antropología misma. Tratemos de entrever no solamente dónde se encuentra, sino también el objetivo hacia el que tiende. Esta perspectiva dinámica nos permitirá tal vez extraer los principios que deben presidir su enseñanza, con mejores resultados que la consideración estática de una situación confusa, en la cual sería erróneo ver otra cosa que el índice de una vida inquieta y de ambiciones altas y ardientes.

EL CASO DE LA ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Ante todo se plantea una cuestión de competencia. La antropología, cuya aparición ha trastornado tan profundamente las ciencias sociales, ¿es, en sí misma, una ciencia social? Indudablemente sí, puesto que se ocupa de los agrupamientos humanos. Pero siendo —por definición— una «ciencia del hombre», ¿no se confunde con las llamadas ciencias humanas? Y en lo que respecta a esa rama conocida en casi todas partes bajo el nombre de antropología física (aunque se la denomina en algunos países europeos simplemente antropología), ¿no pertenece a las ciencias naturales? Nadie podrá negar que la antropología ofrece estos tres aspectos. Y en los Estados Unidos, donde la organización tripartita de las ciencias se ha desarrollado con particular intensidad, las sociedades de antropología se han visto llevadas a reconocer el derecho de afiliación a esos tres grandes consejos científicos, cada uno de los cuales preside uno de los tres dominios que acabamos de distinguir. Parece posible, con todo, precisar la naturaleza de esta triple relación.

Consideremos ante todo la antropología física: se ocupa.de problemas tales como la evolución del hombre a partir de las formas animales; su distribución actual en grupos raciales, diferenciados por caracteres anatómicos o fisiológicos. ¿Se la puede definir, en consecuencia, como un estudio *natural* del hombre? Sería olvidar que las últimas etapas, al menos, de la evolución humana —aquellas que han diferenciado las razas de *homo sapiens* y tal vez inclusive las etapas que han conducido a éste— se han desenvuelto en condiciones muy diferentes de las que presidieron el desarrollo de las otras especies vivientes: desde que el hombre adquirió el lenguaje (y las técnicas muy complejas que caracterizan las industrias prehistóricas, así como también la regularidad de sus formas, implican que el lenguaje estaba ya asociado a ellas, para permitir su enseñanza y transmisión), el hombre mismo ha determinado las modalidades de su evolución biológica, sin tener necesariamente conciencia de ello. Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto complejo de reglas tales como la prohibición del incesto, la endogamia, la exogamia, el matrimonio preferencial entre ciertos tipos de parientes, la poligamia o la monogamia, o simplemente por

medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas y estéticas. Al conformarse a reglas, una sociedad favorece ciertos tipos de uniones y excluye otros. El antropólogo que intentase interpretar la evolución de las razas o subrazas humanas como si fuera solamente el resultado de condiciones naturales, se vería encerrado en el mismo callejón sin salida que un zoólogo que quisiera explicar la diferenciación actual de los perros mediante consideraciones puramente biológicas o ecológicas, sin tomar en cuenta la intervención humana: llegaría sin duda a hipótesis absolutamente fantásticas, o más probablemente al caos. Ahora bien, los hombres no se han *hecho* menos a sí mismos que a las razas de sus animales domésticos, con la sola diferencia de que el proceso ha sido, en el primer caso, menos consciente y voluntario que en el segundo. En consecuencia, la misma antropología física —aunque recurra a conocimientos y métodos derivados de las ciencias naturales— mantiene relaciones particularmente estrechas con las ciencias sociales. En gran medida se reduce al estudio de las transformaciones anatómicas y fisiológicas que han resultado, para cierta especie viviente, de la aparición de la vida social, del lenguaje, de un sistema de valores o, para hablar en sentido más general, de la *cultura.*

ETNOGRAFÍA, ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA

Nos hallamos, pues, muy lejos de la época en que los diferentes aspectos de las culturas humanas (utensilios, vestimentas, instituciones, creencias) eran tratados como especies de prolongamientos o derivaciones de los caracteres somáticos que caracterizan a los diversos grupos humanos. La relación inversa estaría más próxima a la verdad. El término «etnología» sobrevive en algunas regiones con este sentido arcaico, particularmente en la India, donde el sistema de castas, a la vez endógamas y técnicamente especializadas, ha proporcionado una consistencia tardía y superficial a esta conexión, y en Francia, donde una estructura académica muy rígida tiende a perpetuar una terminología tradicional (así, por ejemplo, la cátedra de «etnología de los hombres actuales y de los hombres fósiles» en el *Muséum National d'Histoire Naturelle:* como si existiera una relación significativa entre la estructura anatómica de los hombres fósiles y sus utensilios, y como si la etnología de los hombres actuales planteara el problema de su estructura anatómica). Pero, una vez eliminadas estas confusiones, la lectura del informe general produce un sentimiento de confusión debido a la inquietante diversidad de términos, que es conveniente definir y delimitar. ¿Qué relaciones y qué diferencias existen entre etnografía, etnología y antropología? ¿Qué se entiende por la distinción (tan incómoda, al parecer, para los informantes nacionales) entre antropología social y antropología cultural? Por último, ¿qué relaciones mantiene la antropología con las disciplinas que a menudo la acompañan en un mismo departamento: sociología, ciencia social, geografía, a veces también arqueología y lingüística?

La respuesta a la primera pregunta es relativamente simple. Al parecer, todos los países conciben la etnografía de la misma manera. Ella corresponde a las primeras etapas de la investigación: observación y descripción, trabajo de campo *(field-work).* Una monografía dedicada a un grupo lo bastante restringido para que el autor haya podido recoger la mayor parte de su información gracias a la experiencia personal, constituye el prototipo del estudio etnográfico. Agregaremos únicamente que la etnografía abarca también los métodos y las técnicas referentes al trabajo de campo, a la clasificación, descripción y análisis de fenómenos culturales particulares (ya se trate de armas, útiles, creencias o instituciones). En el caso de los objetos materiales, estas operaciones se prosiguen generalmente en el museo, que desde esta perspectiva puede ser considerado como una prolongación del terreno (punto importante sobre el cual volveremos).

Con relación a la etnografía, la etnología representa un primer paso hacia la síntesis. Sin excluir la observación directa, busca conclusiones lo bastante amplias para que resulte difícil fundarlas exclusivamente en un conocimiento de primera mano. Esta síntesis se puede operar en tres direcciones: geográfica, si se desea integrar conocimientos relativos a grupos vecinos; histórica, si se intenta reconstruir el pasado de una o varias poblaciones; sistemática, en fin, si se aisla, para dedicarle una atención particular, tal o cual tipo de técnica, costumbre o institución. En este sentido el término etnología se aplica, por ejemplo, en el *Bureau of American Ethnology* de la *Smithsonian Institution,* en la *Zeitschrift für Ethnologie* o en el *Institut d'Ethnologie* de la Universidad de París. En todos estos casos, la etnología incluye la etnografía como su etapa preliminar y constituye su prolongación.

Durante bastante tiempo y por lo menos en varios países, se ha considerado que esta dualidad era suficiente. Ocurrió asi, especialmente, en todos los lugares donde predominaban las preocupaciones histórico-geográficas y no se creía que la síntesis pudiera ir más allá de la determinación de los orígenes y los centros de difusión. Otros países —como por ejemplo Francia— se atuvieron también a dicha distinción, pero por otras razones: el estadio ulterior de la síntesis era dejado en manos de otras disciplinas; la sociología (en el sentido francés del término), la geografía humana, la historia, a veces incluso la filosofía. Estas son al parecer las razones por las cuales, en la mayoría de los países europeos, el término antropología ha permanecido disponible y se ha limitado, entonces, a la antropología física.

En todos los lugares donde encontramos los términos de «antropología social» o «cultural», en cambio, éstos están ligados a una segunda y última etapa de la síntesis, que toma como base las conclu-

siones de la etnografía y la etnología. En los países anglosajones, la antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desenvolvimiento del hombre desde los homínidos, digamos, hasta las razas modernas, y tiende a conclusiones —positivas o negativas—, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia. En este sentido, pues, cabe afirmar que entre la antropología y la etnología existe la misma relación que más arriba hemos definido entre esta última y la etnografía. Etnografía, etnología y antropología no constituyen tres disciplinas diferentes o tres concepciones diferentes de los mismos estudios. Son, en realidad, tres etapas o momentos de una misma investigación, y la preferencia por uno u otro de estos términos sólo expresa que la atención está dirigida en forma predominante hacia un tipo de investigación, que nunca puede excluir los otros dos.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Si los términos de «antropología social» y «cultural» tuvieran por objeto distinguir determinados campos de estudio de los de la antropología física, no plantearían ningún problema. Pero la predilección respectiva de Gran Bretaña por el primero y de los Estados Unidos por el segundo, y el esclarecimiento de esta divergencia en el transcurso de una polémica reciente entre el norteamericano G. P. Murdock y el inglés R. Firth,[2] muestran que la adopción de uno u otro término responde a preocupaciones teóricas bien definidas. En muchos casos, sin duda, la adopción de uno de los términos (sobre todo para designar una cátedra universitaria) ha sido resultado del azar. Al parecer, inclusive la implantación del término *social anthropology* en Inglaterra obedeció a la necesidad de inventar un título para distinguir una nueva cátedra de las ya existentes, que habían agotado la terminología tradicional. Si el estudioso quiere atenerse al sentido mismo de las palabras «cultural» y «social», la diferencia tampoco es muy grande. La noción de «cultura» es de origen inglés, puesto que debemos a Tylor la primera definición de la cultura como «esa totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad».[3] La noción se refiere, pues, a las diferencias características que existen entre el hombre y el animal, lo cual dio origen a la oposición —clásica desde entonces— entre *naturaleza y cultura.* En esta perspectiva, el hombre aparece esencialmente como

2. *American Anthropologist,* vol. LIII (4), parte I, 1951, págs. 465-489.
3. E. B. Tylor, *Primitive Culture,* Londres, 1871, vol. I, pág, 1.

homo faber, o como dicen los anglosajones, *tool-maker.* Costumbres, creencias e instituciones son vistas entonces como técnicas entre otras técnicas, sin duda de naturaleza más específicamente intelectual, técnicas que se hallan al servicio de la vida social y la hacen posible, del mismo modo que las técnicas agrícolas hacen posible la satisfacción de las necesidades de nutrición o las técnicas textiles protegen contra la intemperie. La antropología social se reduce al estudio de la organización social, capítulo esencial pero sólo un capítulo entre todos los que forman la antropología cultural. Esta manera de plantear el problema parece típica de la ciencia norteamericana, al menos en las primeras etapas de su desarrollo.

Sin duda no es casualidad que el término mismo de «antropología social» haya aparecido en Inglaterra para designar la primera cátedra ocupada por sir J. G. Frazer, quien se interesaba muy poco en las técnicas y mucho en las creencias, costumbres e instituciones. Sin embargo, fue A. R. Radcliffe-Brown quien destacó la significación profunda del término, cuando definió el objeto de sus propias investigaciones como las *relaciones sociales* y la *estructura social.* No es ya el *homo faber* quien ocupa el primer plano, sino el grupo, el grupo considerado como grupo, es decir, el conjunto de formas de comunicación que fundan la vida social. Señalemos que no hay ninguna contradicción —ni siquiera oposición— entre ambas perspectivas. La mejor prueba de ello es la evolución del pensamiento sociológico francés, donde, pocos años después que Durkheim hubo mostrado que era preciso estudiar los hechos sociales *como cosas* (que es, en otro lenguaje, el punto de vista de la antropología cultural), su sobrino y discípulo Mauss aportaba, al mismo tiempo que Malinowski, la perspectiva complementaria según la cual las cosas (objetos manufacturados, armas, útiles, objetos rituales) son a su vez *hechos sociales* (lo cual corresponde al punto de vista de la antropología social). Se podría decir entonces que antropología cultural y antropología social cubren exactamente el mismo programa, partiendo una de las técnicas y los objetos para culminar en esta «supertécnica» que es la actividad social y política, y la otra, de la vida social, para descender hasta las cosas sobre las que ésta imprime su sello y las actividades a través de las cuales se manifiesta. Ambas comprenden los mismos capítulos, dispuestos tal vez en orden diferente y con un número variable de páginas dedicadas a cada uno.

Con todo, y aun si se sostiene este paralelo, se destacan ciertas diferencias más sutiles. La antropología social ha nacido del descubrimiento de que todos los aspectos de la vida social —económico, técnico, político, jurídico, estético, religioso— constituyen un conjunto significativo, siendo imposible comprender uno cualquiera de estos aspectos si no se lo coloca en medio de los demás. La antropología social tiende, pues, a ir del todo a las partes, o por lo menos a otorgar prioridad lógica al primero sobre las segundas. Una técnica no tiene

solamente un *valor utilitario;* cumple también una *función,* y ésta, para ser comprendida, supone consideraciones sociológicas y no sólo históricas, geográficas, mecánicas o fisioquímicas. El conjunto de las funciones exige a su vez una nueva noción, la de *estructura,* y es conocida la importancia que ha adquirido la idea de estructura social en los estudios antropológicos contemporáneos.

Lo cierto es que la antropología cultural, por su parte y casi simultáneamente, llegaba a una concepción análoga, si bien por caminos distintos. En lugar de la perspectiva estática que presenta al conjunto del grupo social como una especie de sistema o constelación, fue en este caso una preocupación dinámica —¿cómo se transmite la cultura a través de las generaciones?— la que llevó a la antropología cultural a una conclusión idéntica, a saber, que el sistema de las relaciones que unen entre sí a todos los aspectos de la vida social desempeña, en la transmisión de la cultura, un papel más importante que cada uno de dichos aspectos tornado aisladamente. Los estudios llamados de «cultura y personalidad» (cuyo origen puede rastrearse, en la tradición de la antropología cultural, hasta las enseñanzas de Franz Boas) iban así a encontrarse, de esta manera imprevista, con los estudios de «estructura social» derivados de Radcliffe-Brown y, a través de éste, con los estudios de Durkheim. Ya se proclame «social» o «cultural», la antropología aspira siempre a conocer *al hombre total,* considerado en un caso a partir de sus *producciones* y en el otro a partir de sus *representaciones.* Se comprende de este modo que una orientación «culturalista» aproxime la antropología a la geografía, la tecnología y la prehistoria, mientras que la orientación «sociológica» le cree afinidades más directas con la arqueología, la historia y la psicología. En ambos casos existe un vínculo particularmente estrecho con la lingüística, puesto que el lenguaje es a la vez el *hecho cultural* por excelencia (que distingue al hombre del animal) y el fenómeno por cuyo intermedio se establecen y perpetúan todas las formas de la vida social. Resulta lógico, pues, que las estructuras académicas analizadas en el informe general se resistan con frecuencia a aislar la antropología, y tiendan más bien a colocarla «en constelación», si puede así decirse, con una o varias de las siguientes disciplinas:



En este esquema, las relaciones «horizontales» corresponden sobre todo a la perspectiva de la antropología cultural, las «verticales».a la de la antropología social, y las «oblicuas» a ambas. Pero aparte del hecho de que, para los investigadores modernos, estas perspectivas tienden a confundirse, no se olvidará que aun en los casos extremos solamente se trata de una diferencia de punto de vista y no de objeto. En estas condiciones, el problema de la unificación de los términos pierde mucho de su importancia. En la actualidad, parece haber en el mundo entero un acuerdo casi unánime en cuanto a emplear el término «antropología» en lugar de etnografía y etnología, como el que caracteriza más adecuadamente el conjunto de los tres momentos de la investigación. Una reciente encuesta internacional lo prueba.[4] Se puede entonces, sin vacilaciones, recomendar la adopción del término «antropología» en los títulos de los departamentos, institutos o escuelas consagrados a las investigaciones y la enseñanza correspondientes. Pero no se debe ir más lejos: las diferencias siempre fecundas de temperamento y preocupaciones en los maestros encargados de la enseñanza y de la dirección de los trabajos hallarán, en los calificativos de *social* y de *cultural,* el medio de expresar sus matices particulares.

ANTROPOLOGÍA Y FOLKLORE

Digamos todavía unas palabras sobre el folklore. Sin emprender aquí la historia de ese término —sumamente compleja— es sabido que, a grandes rasgos, designa las investigaciones que —aun cuando corresponden a la sociedad del observador— emplean métodos de investigación y técnicas de observación que son del mismo tipo que los utilizados para sociedades muy alejadas de la propia. No es necesario tomar aquí en cuenta las razones de este estado de cosas. Pero ya sea que se lo explique por la naturaleza arcaica de los hechos estudiados (por lo tanto, muy alejados en el tiempo, ya que no en el espacio),[5] o bien por el carácter colectivo e inconsciente de ciertas formas de actividad social y mental que tienen lugar en toda sociedad, incluida la nuestra,[6] lo cierto es que los estudios folklóricos pertenecen, bien por su objeto o bien por su método (y sin duda por ambas cosas a la vez), a la antropología. Si en ciertos países —sobre todo en los países escandinavos— estos estudios parecen preferir un aislamiento parcial, ello se debe a que estos países han planteado los problemas antropológicos en forma relativamente tardía, mientras que desde muy temprano comenzaron a interrogarse acerca de los problemas vinculados a sus tradiciones particulares: han evo-

4. Sergi, «Terminología e divisione delle Scienze dell'Uomo; i resultati di un'inchiesta internazionale», *Rivista di Antropologia, t.* XXXV, 1944-1947.
5. Así plantea el problema el *Institut International d'Archécivilisation,* dirigido por Varagnac.
6. Tal como la toman en cuenta el *Laboratoire d'Ethnographie Fracaise* y el *Musée National Francais des Arts et Traditions Populaires.*

lucionado así de lo particular a lo general, mientras que en Francia, por ejemplo, ha prevalecido la situación inversa: se ha comenzado por preocupaciones teóricas sobre la naturaleza humana, y sólo en forma progresiva se ha acudido a los hechos para fundar o poner límites a la especulación. La situación más favorable es ciertamente aquella donde ambos puntos de vista han aparecido y se han desarrollado simultáneamente, como en Alemania y en los países anglosajones (y en cada caso por diferentes razones); esta situación es la que explica, al mismo tiempo, el avance histórico con que los estudios antropológicos se han visto favorecidos en dichos países.

ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

De estas consideraciones —que sería errado considerar puramente teóricas— se desprende una primera conclusión: la antropología no podría aceptar, en ningún caso, desprenderse ni de las ciencias exactas y naturales (a las cuales se vincula por intermedio de la antropología física), ni de las ciencias humanas (a las que está unida por todas esas fibras que le tejen la geografía, la arqueología y la lingüística). Si se viera obligada a hacer un juramento de fidelidad se proclamaría ciencia social, pero no en la medida en que este término permita definir un dominio separado, sino más bien, por el contrario, porque subraya un rasgo que tiende a ser común a todas las disciplinas, puesto que aun el biólogo y el físico se muestran hoy cada vez más conscientes de las implicaciones sociales de sus descubrimientos, o mejor dicho, de su *significación antropológica.* El hombre no se conforma ya con conocer; a la vez que aumenta sus conocimientos, se ve a sí mismo como conocedor, y ese par indisoluble formado por una humanidad que transforma el mundo y que se transforma a sí misma en el curso de sus operaciones, se convierte cada vez más, día tras día, en el verdadero objeto de sus investigaciones.

Además, cuando las ciencias sociales reivindican una ordenación de las estructuras sociales que les resulte adecuada, la antropología se une a estos reclamos, pero no sin doble intención: sabe que esta independencia sería útil para el progreso de la psicología social, de la ciencia política y de la sociología, y para una modificación de los puntos de vista predominantes en el derecho y la ciencia económica, considerados a menudo como demasiado tradicionales. Con todo, en lo que a ella respecta, la creación de facultades de ciencias sociales allí donde éstas todavía no existen no resolvería los problemas de la antropología, porque si la antropología debiera instalarse en dichas facultades, se sentiría tan incómoda como en las facultades de ciencias o de letras. En realidad, pertenece a los tres órdenes a la vez; desea que los tres órdenes posean una representación equilibrada en la enseñanza, con el fin de no sufrir en sí misma el desequilibrio que

resultaría de la imposibilidad de hacer valer su triple pertenencia. Para la antropología, la fórmula que proporciona la única solución satisfactoria es la fórmula del instituto o escuela, que reagrupe en una síntesis original, en torno de su propia enseñanza, la enseñanza impartida por las tres facultades.

El destino de las ciencias jóvenes es hallar difícil su inclusión en los cuadros establecidos; jamás insistiremos demasiado en que la antropología es la más joven entre esas jóvenes ciencias que son las ciencias sociales, y que las soluciones de conjunto que convienen a sus mayores ofrecen ya, para ella, un carácter tradicional. La antropología tiene sus pies, por decirlo así, en las ciencias naturales; apoya sus espaldas en las ciencias humanas y mira hacia las ciencias sociales. Y puesto que en este volumen —enteramente consagrado a las ciencias sociales— es esta última relación la que interesa ante todo profundizar para extraer las conclusiones prácticas indispensables, se nos permitirá considerar dicha relación más atentamente.

El equívoco que domina las relaciones entre antropología y sociología —equívoco al que aluden con frecuencia los documentos reunidos en este libro—[7] resulta, en primer lugar, de la ambigüedad que caracteriza el estado actual de la sociología misma. Su nombre de sociología la designa como la ciencia de la sociedad por excelencia, como aquella ciencia que corona —o en la cual se resumen— todas las otras ciencias sociales. Pero de hecho, tras el fracaso de las grandes ambiciones de la escuela durkheimiana, la sociología ya no desempeña ese papel en ninguna parte. En ciertos países, sobre todo en Europa continental y a veces también en América Latina, la sociología se inscribe en la tradición de una filosofía social donde el conocimiento de las investigaciones concretas realizadas por otros (conocimiento de segunda o tercera mano) no hace más que apuntalar la especulación. En cambio en los países anglosajones (cuyos puntos de vista se extienden progresivamente en América Latina y en los países asiáticos), la sociología se convierte en una disciplina especial que se ubica en el mismo nivel que las restantes ciencias sociales: estudia las relaciones sociales en los grupos contemporáneos sobre una base predominantemente experimental, y al parecer no se distingue de la antropología ni por sus métodos ni por su objeto; salvo, tal vez, por el hecho de que este último (aglomeraciones urbanas, organizaciones agrícolas, Estados nacionales y comunidades que los constituyen, y hasta la sociedad internacional misma) es de un orden de magnitud distinto y de una complejidad mayor que las sociedades llamadas primitivas. Ahora bien, como la antropología tiende a interesarse cada vez más en estas formas complejas, no se percibe bien cuál es la verdadera diferencia entre ambas disciplinas.

7. Recordemos que no se trata del libro que el lector tiene en sus manos, sino de aquel en el cual este trabajo figuraba originariamente.

No obstante, en todos los casos sigue siendo cierto que la sociología es estrechamente solidaria del observador. Esto resulta claro de nuestro último ejemplo, puesto que la sociología urbana, rural, religiosa, ocupacional, etcétera, tienen todas por objeto la sociedad a la que pertenece el observador o una sociedad del mismo tipo. Pero esta actitud no es menos real en el otro ejemplo, el referente a la sociología de síntesis o de tendencia filosófica. En este caso, el científico extiende sin duda su investigación a sectores más vastos de la experiencia humana; puede inclusive dedicarse a interpretar dicha experiencia en su totalidad. Su objeto no está ya limitado al observador, pero con todo siempre emprende esta extensión del objeto *desde el punto de vista del observador.* En su esfuerzo por extraer interpretaciones y significaciones, es antes que nada *su propia sociedad* la que busca explicar; aplica al conjunto sus propias categorías lógicas, sus propias perspectivas históricas. Si un sociólogo francés del siglo xx elabora una teoría general de la vida en sociedad, dicha teoría aparecerá siempre y del modo más legítimo (porque esta distinción que intentamos establecer no implica en modo alguno, de parte nuestra, una crítica) como la obra de un sociólogo francés del siglo XX Mientras que el antropólogo, colocado ante la misma tarea, se esforzará por formular —también en forma voluntaria y consciente, aunque no es en modo alguno seguro que alguna vez lo consiga— un sistema aceptable tanto para el más lejano indígena, como para sus propios conciudadanos o contemporáneos.

Mientras la sociología trata de hacer la ciencia social del observador, la antropología, por su parte, tiende a elaborar la ciencia social de lo observado: ya sea cuando busca alcanzar, en su descripción de las sociedades extrañas y lejanas, el punto de vista del indígena mismo, ya cuando amplía su objeto hasta incluir la sociedad del observador, pero esforzándose entonces por extraer un sistema de referencia fundado en la experiencia etnográfica y que sea independiente, a la vez, del observador y de su objeto.

De esta manera se comprende por qué la sociología puede ser considerada (y siempre con todo derecho), unas veces como un *caso particular* de la antropología (como se tiende a hacerlo en los Estados Unidos) y otras como la disciplina colocada en la cúspide de la jerarquía de las ciencias sociales: porque ciertamente constituye también un caso *privilegiado,* por la razón —bien conocida en la historia de la geometría— de que la adopción del punto de vista del observador permite extraer propiedades aparentemente más rigurosas y sin duda de una aplicación más cómoda, lo que no ocurre en el caso de las propiedades que implican una extensión de la misma perspectiva hasta incluir a otros observadores posibles. La geometría euclidiana puede ser, así, considerada como un caso privilegiado de una metageometría, la cual comprendería también la consideración de los espacios estructurados de otra manera.

FINES DE LA ANTROPOLOGÍA

Interrumpamos una vez más estas consideraciones para hacer un balance y preguntarnos, en esta etapa del análisis, cómo se puede concebir el mensaje propio de la antropología, ese mensaje que la organización de la enseñanza debe permitirle transmitir en las mejores condiciones posibles.

Objetividad

La primera ambición de la antropología es alcanzar la objetividad, inculcar el gusto por ella y enseñar los métodos para lograrla. Sin embargo, esta noción de objetividad debe ser precisada; no se trata solamente de una objetividad que permita a quien la practica hacer abstracción de sus creencias, preferencias y prejuicios, porque una objetividad semejante caracteriza a todas las ciencias sociales; de lo contrario, ellas no podrían aspirar al título de ciencias. Nuestras indicaciones de los parágrafos precedentes muestran que el tipo de objetividad a que aspira la antropología va más lejos: no se trata únicamente de trascender los valores propios de la sociedad o grupo al que pertenece el observador, sino más bien de trascender sus *métodos de pensamiento,* de alcanzar una formulación válida no sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles. El antropólogo, pues, hace algo más que acallar sus sentimientos: elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional como las que hallamos hoy en algunas ramas de las ciencias naturales. Esta relación entre los modos en que se plantean los mismos problemas, en disciplinas en apariencia tan alejadas entre sí, ha sido admirablemente percibida por el gran físico Niels Bohr, cuando escribió: «Las diferencias tradicionales entre [las culturas humanas] ...se asemejan en muchos sentidos a los diferentes modos equivalentes en que puede ser descrita la experiencia física.»[8]

Y, sin embargo, esta búsqueda intransigente de una objetividad total únicamente puede desenvolverse en un nivel en que los fenómenos conservan una significación humana y siguen siendo comprensibles —intelectual y sentimentalmente— para una conciencia individual. Este punto es sumamente importante, porque permite distinguir el tipo de objetividad al que aspira la antropología del que interesa a las demás ciencias sociales; de éste puede decirse legítimamente que

8. Bohr, N., «Natural Philosophy and Human Culture», *Nature,* vol. CXLIII, 1939.

no es menos riguroso que aquél, aunque se sitúa en un plano diferente. Las realidades que tratan de alcanzar la ciencia económica y la demografía no son menos objetivas, pero nadie pretende exigir a estas ciencias que dichas realidades tengan un sentido en el plano de la experiencia vivida del sujeto, quien nunca encuentra en su devenir histórico objetos tales como el valor, la rentabilidad, la productividad marginal o la población máxima. Son estas nociones abstractas; el uso que de ellas hacen las ciencias sociales les permite aproximarse a las ciencias exactas y naturales, pero de un modo totalmente distinto, porque desde este punto de vista la antropología se aproxima más bien a los ciencias humanas. La antropología quiere ser una *ciencia semiológica,* se sitúa resueltamente en el plano de la significación. Esta es una razón más (entre muchas otras) que lleva a la antropología a mantener un estrecho contacto con la lingüística, donde encontramos —ante este hecho social que es el lenguaje— la misma preocupación por no separar las bases objetivas de la lengua, es decir, el aspecto *sonido,* de su función significante, el aspecto *sentido.*[9]

Totalidad

La segunda ambición de la antropología es la *totalidad.* En la vida social, la antropología ve un sistema cuyas partes se hallan todas orgánicamente ligadas entre sí; reconoce de buen grado que, para profundizar el conocimiento de ciertos tipos de fenómenos, es indispensable descomponer un conjunto, tal como lo hacen el psicólogo social, el jurista, el economista, el especialista en ciencia política. Y se interesa demasiado en el método de los modelos (que ella misma practica en ciertos campos como el del parentesco), para no admitir la legitimidad de estos modelos particulares.

Sin embargo, cuando el antropólogo busca construir modelos, siempre tiene a la vista la posibilidad de descubrir —y ésa es su intención— una *forma común* a las diversas manifestaciones de la vida social. Esta tendencia se halla tanto tras la noción de *hecho social total,* introducida por Marcel Mauss, como tras la noción de *pattern* * que, como es sabido, ha cobrado mucha importancia en la antropología anglosajona en los últimos años.

9, Cuando acabábamos de escribir estas líneas, hemos encontrado puntos de vista muy semejantes bajo la pluma de un filósofo contemporáneo. Tras criticar una sociología anticuada, Jean-Paul Sartre agrega; «...La sociología de los primitivos no ha merecido nunca estos reproches. Se estudian allí verdaderos *conjuntos significantes.» (Les Temps Modernes,* año 8, n, 84-85, octubre-noviembre, 1952, pág. 729, nota 1.)

* Configuración, modelo, patrón, norma. Habitualmente se traduce como pauta, [T.]

Significación

La tercera originalidad de la investigación antropológica es más difícil de definir, y sin duda aún más importante que las otras dos. Se ha desarrollado tanto el hábito de caracterizar los tipos de sociedades de que se ocupa el etnólogo mediante caracteres negativos, que cuesta advertir que la predilección del etnólogo reposa en razones positivas. Se acostumbra decir que el dominio de la antropología (y lo confirma el título mismo de las cátedras) abarca las sociedades *no* civilizadas, sin escritura, pre-mecánicas o no-mecánicas. Pero todos estos calificativos disimulan una realidad positiva; estas sociedades están fundadas, en mucho mayor grado que otras, en relaciones personales, en vínculos concretos entre individuos. Justificar esta afirmación llevaría mucho tiempo; con todo, sin entrar aquí en los detalles, bastará señalar que el reducido volumen de las sociedades llamadas «primitivas» (por aplicación de otro criterio negativo) hace posible, generalmente, tales vínculos, y que aun en los casos en que estas sociedades son muy extensas o dispersas, las relaciones entre los individuos más alejados entre sí se construyen siguiendo el tipo de las relaciones más directas, cuyo modelo es, por lo común, el parentesco. Radcliffe-Brown ha ofrecido, para el caso de Australia, ejemplos de estas extensiones que se han hecho clásicos.

EL CRITERIO DE LA AUTENTICIDAD

A este respecto, son las sociedades del hombre moderno las que más bien deberían ser definidas por un rasgo negativo. Nuestras relaciones con los otros, salvo de manera ocasional y fragmentaria, no se hallan ya fundadas en esta experiencia global, en esta aprehensión concreta de un sujeto por otro. En gran medida dichas relaciones resultan de reconstrucciones indirectas, por intermedio de documentos escritos. Nos hallamos ligados a nuestro pasado no por medio de una tradición oral que implica un contacto vivido con personas —relatores, sacerdotes, sabios o ancianos—, sino por medio de libros acumulados en bibliotecas, y a través de los cuales la crítica se afana por reconstruir el rostro de sus autores. Y en el plano del tiempo presente, nos comunicamos con la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos mediante toda suerte de intermediarios —documentos escritos o mecanismos administrativos— que sin duda amplían enormemente nuestros contactos, pero les confieren al mismo tiempo un carácter de inautenticidad. Esta se ha convertido en el sello mismo de las relaciones entre el ciudadano y los poderes.

No pretendemos caer en la paradoja, definiendo de manera negativa la inmensa revolución introducida por la invención de la escri-

tura. Pero es indispensable darse cuenta de que ésta, a la vez que aportó a la humanidad tantos beneficios, le ha quitado algo esencial.[10] Es asombrosa la carencia, hasta el presente, por parte de los organismos internacionales y particularmente de la UNESCO, de una justa apreciación de la pérdida de autonomía que ha resultado de la expansión de las formas indirectas de comunicación (libro, fotografía, prensa, radio, etcétera). Dicha carencia se halla en el primer plano de las preocupaciones de los teóricos de la más moderna de las ciencias sociales, la ciencia de la comunicación, como se puede ver en este pasaje de la *Cibernética* de Wiener; «No es sorprendente que las comunidades más amplias... contengan mucha menos información disponible que las comunidades más pequeñas, para no decir nada de los elementos humanos sobre cuya base se edifican todas las comunidades.»[11] Si nos colocamos en un terreno más familiar a las ciencias sociales, observamos que los debates entre partidarios del escrutinio por lista y partidarios del escrutinio por distrito —debates bien conocidos por la ciencia política francesa— señalan de una manera confusa —que la ciencia de las comunicaciones podría ayudar útilmente a clarificar— esta pérdida de información para el grupo, que resulta de haber reemplazado el contacto personal entre los electores y sus representantes por valores abstractos.

Sin duda, las sociedades modernas no son enteramente inauténticas. Si se consideran atentamente los puntos de inserción de la investigación antropológica, es dable comprobar que, al interesarse cada vez más en el estudio de las sociedades modernas, la antropología se ha dedicado a reconocer y aislar en ellas *niveles de autenticidad*. Lo que permite que el etnólogo se sienta en terreno familiar cuando estudia una aldea, una empresa o un «vecindario» de una gran ciudad (un *neighbourhood,* como dicen los anglosajones), es el hecho de que todo el mundo, poco más o menos, conoce allí a todo el mundo. De igual modo, cuando los demógrafos reconocen, en la sociedad moderna, la existencia de *aislados* del mismo orden de magnitud que los que caracterizan a las sociedades primitivas,[12] tienden la mano al antropólogo, quien descubre así un nuevo objeto. Las encuestas sobre comunidades francesas, llevadas a cabo con el apoyo de la UNESCO, han sido muy reveladoras en este sentido: en la medida en que los encuestadores (algunos de los cuales tenían formación antropológica) se encontraban cómodos en una aldea de quinientos habitantes —cuyo estudio no exigía ninguna modificación de los métodos clásicos—, en esa misma medida experimentaban el sentimiento de hallarse ante un objeto irreductible. ¿Por qué? Por-

10. Véase sobre este tema *Tristes tropiques,* cap. XXVIII.
11. Págs. 188-189. En general las páginas 181-189 merecerían ser reproducidas por entero en la Carta de la UNESCO.
12. J. Sutter y L. Tabah, «Les notions d'isolat et de population minimum», *Population,* París, vol. 6, n, 3, 1951,

que treinta mil personas no pueden constituir una sociedad de la misma manera que quinientas. En el primer caso, la comunicación no se establece sobre todo entre personas, ni basándose en la comunicación interpersonal; la realidad social de los «emisores» y «receptores» (para emplear el lenguaje de la teoría de la comunicación) desaparece tras la complejidad de los «códigos» y los «conmutadores».[13]

El futuro dirá, sin duda, que la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales consiste en haber introducido (por lo demás inconscientemente) esta distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida percibido inicialmente como tradicional y arcaico, que es ante todo el de las sociedades auténticas, y otras formas de aparición más reciente, de las cuales no está por cierto ausente el primer tipo, pero donde ciertos grupos de autenticidad imperfecta y parcial se hallan organizados dentro de un sistema más vasto que, a su vez, es inauténtico.

Esta distinción explica y fundamenta el interés creciente de la antropología por los modos de relaciones auténticas que subsisten o aparecen en las sociedades modernas, y al mismo tiempo muestra los límites de ese tipo de análisis. Porque si bien es cierto que una tribu melanesia y una aldea francesa son —*grosso modo*— entidades sociales del mismo tipo, esto deja de ser verdad cuando pasamos al nivel de las unidades más vastas. De ahí el error de los promotores de los estudios de carácter nacional, en la medida en que quieran trabajar exclusivamente como antropólogos; porque al asimilar inconscientemente formas de vida social que son irreductibles, sólo pueden llegar a dos resultados: o bien justifican los peores prejuicios, o bien cosifican las más vacías abstracciones.

LA ORGANIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS

Se puede, así, entrever la curiosa encrucijada de disciplinas en que se encuentra colocada actualmente la antropología. Para resolver el problema de la objetividad, impuesta por la necesidad de un lenguaje común para traducir experiencias sociales heterogéneas, la antropología comienza a dirigir su atención hacia la matemática y la lógica simbólica. Nuestro vocabulario corriente, que es el producto de nuestras propias categorías sociales, resulta insuficiente, en efecto, para formular experiencias sociales muy distintas. Es preciso recurrir a los símbolos, como lo hace el físico cuando quiere extraer lo que hay de común entre la teoría corpuscular de la luz, por ejemplo, y la teoría ondulatoria: en el lenguaje del hombre de la calle, estas

13. Véase sobre este punto N. Wiener, *The Human Use of Human Beings,* Boston, 1950.

concepciones son contradictorias; pero como para la ciencia ambas son igualmente «reales», es necesario recurrir a sistemas de signos de un nuevo tipo para poder pasar de una a otra.[14]

Ciencia «semiológica» en segundo lugar, se dirige hacia la lingüística por dos razones: ante todo, porque sólo el conocimiento de la lengua permite penetrar en un sistema de categorías lógicas y de valores morales diferente del sistema del observador; en segundo lugar, porque la lingüística —mejor que cualquier otra ciencia— es capaz de enseñarnos el modo de pasar de la consideración de elementos, carentes en sí mismos de significación, a la consideración de un sistema semántico, mostrándonos cómo el segundo puede edificarse, mediante los primeros: éste es tal vez, antes que nada, el problema del lenguaje, pero después del lenguaje y a través de él, es el problema de la cultura en su conjunto.

En tercer lugar, sensible a las interrelaciones de los diversos tipos de fenómenos sociales, la antropología considera simultáneamente sus aspectos económico, jurídico, político, moral, estético, religioso; atiende, pues, a los desarrollos de las otras ciencias sociales, y sobre todo de aquellas que comparten con la antropología esta perspectiva total, es decir, la geografía humana, la historia social y económica, la sociología.

En fin, al dedicarse esencialmente a formas de vida social (de las cuales las sociedades primitivas solamente constituyen los ejemplos más fáciles de aislar y las realizaciones más extremas) definidas por una autenticidad que se mide de acuerdo con la extensión y la riqueza de las relaciones concretas entre los individuos, la antropología mantiene los más estrechos contactos, desde este punto de vista, con la psicología (general y social).

No es cuestión de aplastar a los estudiantes bajo la enorme masa de conocimientos que la satisfacción integral de todas estas condiciones exigiría. Con todo, de la conciencia de esta complejidad resulta al menos un cierto número de consecuencias prácticas.

1) La antropología se ha convertido en una disciplina demasiado ramificada y demasiado técnica para que se puedan recomendar estudios limitados a un año, titulados generalmente «introducción a la antropología (u otra expresión del mismo género), y que por lo común consisten en vagos comentarios sobre la organización clánica, la poligamia y el totemismo. Sería sumamente peligroso imaginar que con semejantes nociones superficiales se les da alguna preparación para las funciones que habrán de desempeñar —misioneros, administradores, diplomáticos, militares, etcétera— a los jóvenes que tendrán que vivir en contacto con poblaciones muy diferentes de la propia.

14. El lector que desee profundizar estas analogías inesperadas entre las ciencias sociales y las ciencias exactas y naturales, puede acudir al hermoso libro de Pierre Auger, *L'homme microscopique.*, París, 1952.

De una introducción a la antropología no resulta un antropólogo, ni siquiera aficionado, así como de una introducción a la física no resulta un físico, ni siquiera un ayudante de física.

En este sentido, recaen sobre los antropólogos pesadas responsabilidades. Se los ignoró y desdeñó durante tanto tiempo, que ahora se sienten a menudo halagados cuando se les solicita un barniz de antropología para perfeccionar una formación técnica. Deben resistir a esta seducción de la manera más enérgica. Sin duda no se trata —especialmente después de todo lo que hemos dicho— de transformar a todo el mundo en antropólogo. Pero si un médico, un jurista, un misionero, deben poseer algunas nociones de antropología, ello debe hacerse en la forma de una preparación muy técnica y muy avanzada en aquellos capítulos de la investigación antropológica que se refieren directamente al ejercicio de sus profesiones y a la región del mundo en la que habrán de trabajar.

2) Sea cual fuere el número de cursos considerados, no se puede formar antropólogos en un año. Para una enseñanza integral que absorba el tiempo completo del estudiante, el mínimo es, al parecer, de tres años, y este mínimo deberá ser prolongado, para determinadas capacitaciones profesionales, hasta cuatro y cinco años. Resulta, pues, indispensable que, en todas las universidades, la antropología deje de hallarse relegada —como ocurre a menudo especialmente en Francia— a la categoría de enseñanza complementaria. Hasta los más altos grados universitarios debe haber diplomas de antropología que sancionen estudios exclusiva e integralmente antropológicos.

3) Aun cuando se lo entienda de esta manera el conjunto de materias comprendidas bajo el rótulo de antropología es demasiado complejo para no exigir una especialización. Hay, naturalmente, una formación común que todos los antropólogos podrían adquirir durante el primer año de estudios, y que les permitiría elegir su posterior especialización con conocimiento de causa. Aunque no pretendemos proponer aquí un programa rígido, es bastante fácil ver cuáles serían esas materias: elementos de antropología física, social y cultural; prehistoria, historia de las teorías etnológicas, lingüística general.

Desde el segundo año debería comenzar una especialización por materias: a) antropología física, acompañada de anatomía comparada, biología y fisiología; 6) antropología social con historia económica y social, psicología social, lingüística; *c)* antropología cultural con tecnología, geografía, prehistoria.

En el tercer año (y tal vez desde el segundo), esta especialización sistemática debería acompañarse de una especialización regional, que además de la prehistoria, la arqueología y la geografía, comprendería el aprendizaje avanzado de una o varias lenguas de la parte del mundo elegida por el investigador,

4) El estudio de la antropología, general o regional, implica siempre extensas lecturas. No pensamos tanto en los manuales (que pueden

completar la enseñanza oral, pero nunca reemplazarla), ni tampoco en las obras teóricas (que no es indispensable encarar antes de los últimos años de formación), sino más bien en las monografías, es decir, en los libros a través de los cuales el estudiante es llevado a revivir una experiencia vivida en el terreno y gracias a los cuales consigue acumular la suma considerable de conocimientos que le es indispensable para proporcionarle el bagaje intelectual requerido, preservándolo de las generalizaciones y las simplificaciones apresuradas.

Durante toda la duración de los estudios, en consecuencia, los cursos y trabajos prácticos deberán ser completados con lecturas obligatorias, a razón de varios miles de páginas por año, controladas mediante distintos procedimientos pedagógicos (resúmenes escritos, exposiciones orales, etcétera), en cuyo detalle no podemos entrar aquí. De donde resulta: a) que todo instituto o escuela de antropología debe tener una importante biblioteca donde se contarán dos o tres ejemplares de muchas obras; b) que en la actualidad, el estudiante debe poseer, desde el principio, un conocimiento suficiente de una lengua extranjera por lo menos, elegida entre aquellas que con mayor frecuencia se utilizan en la producción antropológica de estos últimos años.

Dudamos, en efecto, en recomendar en este campo una política de traducciones sistemáticas; el vocabulario técnico de la antropología se halla actualmente en un estado de total anarquía. Cada autor tiende a emplear su propia terminología, y el sentido de los principales términos no ha sido fijado. Hay, pues, muchas razones para suponer que un país que carezca de una producción antropológica importante en su lengua nacional tampoco poseerá traductores especializados, capaces de preservar el sentido exacto de los términos y los matices de pensamiento de un autor extranjero. En este sentido, difícilmente se podrá exagerar la importancia de inducir a la UNESCO a poner en ejecución su proyecto de vocabularios científicos internacionales, cuya realización nos permitirá, tal vez, mostrarnos menos intransigentes.

Es, finalmente, muy deseable que los establecimientos de enseñanza utilicen medios de difusión tales como las proyecciones fijas, las películas documentales, las grabaciones lingüísticas o musicales. Algunas recientes creaciones, en particular la de un Centro internacional del film documental etnográfico, decidida por el penúltimo congreso de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (Viena, 1952), permiten formular buen pronóstico para el futuro.

5) Sería útil que estos tres años de formación teórica se prolonguen en uno y hasta dos años de práctica, al menos para aquellos que piensan dedicarse a una profesión antropológica (enseñanza o investigación). Pero aquí, a decir verdad, se plantean problemas de una complejidad extrema.

ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN

Formación de maestros

Veamos, ante todo, el caso de los futuros profesores de antropología. Sean cuales fueren las condiciones relativas a los títulos universitarios requeridos para la enseñanza (en general, doctorado o trabajos de un nivel equivalente), nadie debería poder aspirar a la enseñanza de la antropología sin haber realizado por lo menos una investigación de campo importante. Más adelante daremos la justificación teórica de esta exigencia, que equivocadamente podría parecer exorbitante. Es conveniente terminar, de una vez por todas, con la ilusión de que se puede enseñar la antropología en gabinetes, con ayuda de una edición completa (y más a menudo abreviada) de la *Rama dorada* y de otras compilaciones, cualesquiera sean sus méritos intrínsecos. Quienes invoquen, contra este principio, el caso de los sabios ilustres que jamás realizaron trabajo de campo (sir James Frazer respondía a quienes le planteaban la pregunta: «¡ Dios me libre de ello!»), deberán recordar que Lévy-Bruhl, por ejemplo, no ocupó nunca una cátedra de antropología ni ninguna otra cátedra con un título equivalente (no existían, en su tiempo, en las universidades francesas), sino una cátedra filosófica. Nada impedirá, en el futuro, que los teóricos puros reciban cátedras dependientes de disciplinas vecinas de la antropología: historia de las religiones, sociología comparada y otras semejantes. Pero la enseñanza de la antropología debe quedar reservada a los *testigos.* Esta actitud no tiene nada de audaz, y todos los países donde la antropología ha alcanzado cierto desarrollo se ajustan a ella, de hecho si no siempre de derecho.

Formación de investigadores

El problema se vuelve más delicado cuando se trata de los futuros miembros de la profesión antropológica, vale decir, de los investigadores.[15] ¿No constituye un círculo vicioso el exigirles haber cumplido tareas de investigación, antes inclusive de hallarse universitariamente calificados para emprenderlas? En este punto resultará provechoso remitirnos a las consideraciones de las páginas que anteceden, para tratar de aclarar la situación muy especial en que se encuentra la antropología.

15. En lo que respecta a estos temas, es muy conveniente que el lector consulte el número especial de *American Anthropologist* consagrado a un simposio: «The Training of the Professional Anthropologist» (vol. LIV, n. 3, 1952). Se discuten allí desde el punto de vista de la situación norteamericana los problemas que estamos aquí considerando.

Hemos descrito antes, como el rasgo particular y el principal mérito de la antropología, el hecho de que ella busca aislar, en todas las formas de la vida social, lo que hemos llamado *niveles de autenticidad,* es decir, o bien sociedades completas (que se encuentran, con mayor frecuencia, entre aquellas llamadas «primitivas») o bien modos de actividad social (aislables aun en el seno de las sociedades modernas o «civilizadas»), pero que se definen, en todos los casos, por una densidad psicológica particular y donde las relaciones interpersonales y el sistema de los vínculos sociales se integran formando una totalidad. De estos rasgos distintivos resulta inmediatamente una consecuencia: semejantes formas de vida social pueden conocerse sólo desde fuera. Para aprehenderlas, es preciso que el investigador consiga reconstruir por su propia cuenta la síntesis que las caracteriza, es decir, que no se conforme con analizarlas en elementos, sino que las asimile en su totalidad, en forma de una experiencia personal: la suya.

Como puede verse, es por una razón muy profunda y que deriva de la naturaleza misma de la disciplina y del carácter distintivo de su objeto, que el antropólogo necesita la experiencia del trabajo de campo. Para él, dicha experiencia no es ni un objetivo de su profesión, ni una culminación de su cultura, ni un aprendizaje técnico. Representa un momento crucial de su educación: antes, podrá poseer conocimientos discontinuos, que jamás formarán una totalidad por sí mismos; sólo después, estos conocimientos «arraigarán» en un conjunto orgánico y adquirirán de pronto un sentido que hasta entonces les faltaba. Esta situación presenta grandes analogías con la que prevalece en psicoanálisis: es hoy un principio umversalmente admitido que la práctica de la profesión analítica requiere una experiencia específica e irremplazable, que es la del análisis mismo; por ello todos los reglamentos determinan que el futuro analista se haya a su vez analizado. Para el antropólogo, la práctica del trabajo de campo constituye el equivalente de esta experiencia única; como en el caso del psicoanálisis, la experiencia puede triunfar o fracasar, y ningún examen o concurso permite decidir en un sentido o en otro. Sólo el juicio de los miembros experimentados de la profesión, cuya obra atestigua que ellos a su vez han pasado con éxito la prueba, puede decidir si —y cuándo— el candidato a la profesión antropológica ha realizado en el terreno esta revolución interior que hará de él, verdaderamente, un hombre nuevo.

De estas consideraciones derivan varias consecuencias.

EL PAPEL DE LOS MUSEOS DE ANTROPOLOGÍA

En primer lugar, la práctica de la profesión antropológica, que está llena de peligros, puesto que implica la puesta en contacto de un cuerpo extraño —el investigador— con un medio cuya constitución interna y cuya situación en el mundo lo hacen particularmente inestable y frágil, exige una capacitación preliminar, y ésta solamente puede ser obtenida en el terreno.

En segundo lugar, esta situación —teóricamente contradictoria— corresponde muy estrechamente a dos modelos existentes: el del psicoanálisis, como acabamos de comprobarlo, y el de los estudios médicos en general, donde la práctica externa y la del internado introducen precisamente este aprendizaje del diagnóstico por la práctica del diagnóstico mismo.

En tercer lugar, los dos modelos que acaban de ser invocados muestran que el éxito no puede ser obtenido si no media un contacto personal con un maestro; contacto lo bastante íntimo y prolongado para introducir en el desarrollo de los estudios un elemento inevitable de arbitrariedad: el «patrón» en los estudios médicos, el analista «de control» en los estudios psicoanalíticos. Este elemento de arbitrariedad puede ser limitado mediante diversos procedimientos que es imposible examinar aquí, pero no vemos cómo se lo podría eliminar por completo en la antropología. Aquí también, un miembro experimentado debe asumir una responsabilidad personal en la formación del joven investigador. El contacto estrecho con una persona que ha sufrido ya, por su parte, una transmutación psicológica es, para el estudiante, un medio de alcanzarla más rápidamente, y para el maestro, un medio de verificar si el discípulo la ha alcanzado y en qué momento.

Nos preguntaremos ahora cuáles son los medios prácticos que pueden asegurar que el futuro investigador tendrá una experiencia «controlada» en el terreno. Al parecer son tres:

Los trabajos prácticos

Pensamos en los trabajos prácticos bajo la dirección de los profesores que tienen a su cargo los últimos años de enseñanza o bajo la dirección de asistentes. Esta solución tiene sólo un valor relativo. Es preciso subrayar su carácter provisional, aunque eso no signifique desaconsejarla a las instituciones jóvenes o a los países que no disponen de estructuras apropiadas. Existe siempre la tendencia a que los trabajos prácticos, cuando cumplen una función accesoria en la enseñanza, aparezcan corno prestación de servicios o como pretextos. Tres desafortunadas semanas pasadas en una aldea o una empresa, no

pueden producir esta revolución psicológica que señala la etapa decisiva en la formación del antropólogo, ni siquiera ofrecer al estudiante una débil imagen de esa revolución. Estos períodos de práctica prematuros son a veces nefastos, en la medida en que únicamente permiten la aplicación de los procedimientos de relevamiento más sumarios y superficiales. Se convierten así, a menudo, en una *antiformación.* Por útil que pueda ser el scoutismo para la educación de lainfancia media, no es posible confundir la formación profesional, en el plano de la enseñanza superior, con las formas —aunque sean superiores— del juego dirigido.

Los periodos exteriores de práctica

Se podrían planificar entonces períodos de práctica más largosen institutos, instituciones o establecimientos que, sin ofrecer un carácter específicamente antropológico, funcionan en el plano de esas relaciones interpersonales y esas situaciones globales en las que hemos reconocido el campo privilegiado de la antropología: por ejemplo, administraciones municipales, servicios sociales, centros de orientación profesional, etcétera. Esta solución presentaría, con respecto a la anterior, la inmensa ventaja de no hacer uso de experiencias simuladas. Tiene, en cambio, el inconveniente de colocar a los estudiantes bajo el control y la responsabilidad de jefes de servicio que carecen de formación antropológica, es decir, incapaces de extraer de las experiencias cotidianas su alcance teórico. Se trata entonces, más bien, de una solución para el futuro, que sólo adquirirá todo su valor cuando la formación antropológica haya sido reconocida en su alcance general, y en consecuencia cuando una proporción sustancial de antropólogos se encuentre incorporada a ese tipo de establecimientos o servicios.

Los museos de antropología.

Hemos aludido, al comenzar este estudio, al papel del museo de antropología como prolongación del campo de trabajo. En efecto, el contacto con los objetos, la humildad que le inculcan al museógrafo todos los quehaceres menudos que se encuentran en la base de su profesión: desembalaje, limpieza, mantenimiento; el sentido agudo de lo concreto que este trabajo de clasificación, identificación y análisis de las piezas de colección desarrolla; la comunicación con el medio ambiente indígena, que se establece indirectamente por intermedio de instrumentos que es, preciso saber manejar para conocerlos y que poseen, además, una textura, una forma, a veces inclusive un olor, cuya aprehensión sensible, repetida una y mil veces, crea una

familiaridad inconsciente con géneros de vida y de actividad lejanos; el respeto, en fin, por la diversidad de las manifestaciones del genio humano que no puede dejar de creerse como resultado de las pruebas a las que los objetos en apariencia más insignificantes sometan el gusto, la inteligencia y el saber del museógrafo día tras día; todo esto constituye una experiencia de tal riqueza e intensidad que sería un error subestimarla.

Estas consideraciones explican por qué el *Institute d'Etnología* de la Universidad de París considera tan preciada la hospitalidad que le brinda el *Museé de l'Homme,* y explica también por qué el informe norteamericano sugiere —como una situación normal que tiende a generalizarse cada vez más en los Estados Unidos— que todo departamento de antropología esté acompañado, en el seno mismo de la universidad, por un museo de dimensiones medias. Pero en este sentido creemos que pueden hacerse todavía más y mejores cosas.

Durante mucho tiempo, los museos de antropología han sido concebidos a imagen y semejanza de los demás establecimientos del mismo tipo, es decir, como un conjunto de galerías donde se conservan objetos: cosas, documentos inertes y de algún modo fosilizados detrás de las vitrinas, completamente desvinculados de las sociedades que los han producido. El único vínculo entre éstas y aquéllos ha estado constituido por las misiones intermitentes enviadas a realizar trabajo en el terreno, para reunir colecciones que son testimonios mudos de géneros de vida que resultan a la vez extraños e inaccesibles para el visitante.

Ahora bien, la evolución de la antropología como ciencia y las transformaciones del mundo moderno, ejercen una doble presión que impulsa a modificar esta concepción. Como se ha mostrado más arriba, la antropología toma conciencia progresivamente de su verdadera objeto, constituido por ciertas modalidades de la existencia social del hombre, que tal vez son más fácilmente reconocibles y más rápidamente aislables en sociedades muy diferentes de la sociedad del observador, pero que no existen menos en ésta. A medida que la antropología profundiza la reflexión sobre su objeto y a medida que afina sus métodos, se siente progresivamente *going back home,* como dirían los anglosajones. Si bien esta «vuelta al hogar» presenta formas muy distintas y difíciles de identificar, sería un error ver en esa tendencia un rasgo peculiar de la antropología norteamericana. En Francia y en la India, los estudios de comunidades realizados con el apoyo de la UNESCO han sido dirigidos, respectivamente, por el *Musée de l'Homme* de París y el *Anthropological Museum* de Calcuta. El *Musée des Arts et Traditions Populaires* se halla flanqueado por un laboratorio de etnografía francesa, y es en el *Musée de l'Homme* donde funciona el *Laboratoire d'Etnographie Social,* consagrado —pese a su título y su domicilio— no a la sociología melanesia o africana, sino a la sociología de la región parisiense. Ahora bien, en todos estos casos

no puede tratarse solamente de recoger objetos, sino también y sobre todo de comprender hombres; mucho menos se trata de archivar vestigios disecados como en los herbarios, que de describir y analizar formas de existencia en las que el observador participa de la manera más íntima.

Se manifiesta la misma tendencia en la antropología física, la cual ya no se contenta —como en el pasado— con reunir medidas y piezas óseas, y estudia en cambio los fenómenos raciales en el individuo viviente, considerando las partes blandas tan importantes como el esqueleto y la actividad fisiológica tanto o más importante que la simple estructura anatómica. Se preocupa, pues, sobre todo, de los procesos actuales de diferenciación en todos los representantes de la especie humana, en lugar de limitarse a recoger sus resultados dosificados —en el sentido literal así como también en el metafórico— en el seno de los tipos que más fácilmente se distinguen del tipo del observador.

Por otro lado, la expansión de la civilización occidental, el desarrollo de los medios de comunicación y la frecuencia de los desplazamientos que caracterizan al mundo moderno, han puesto la especie humana en movimiento. En la actualidad ya no existen prácticamente culturas aisladas; para estudiar una cualquiera de ellas (dejando a un lado algunas raras excepciones) o por lo menos algunas de sus producciones, no es ya necesario recorrer la mitad del globo y jugar a los exploradores. Una gran ciudad como Nueva York, Londres, París, Calcuta o Melbourne cuenta, en su población, con representantes de las más variadas culturas; esto lo saben bien los lingüistas, que descubren con asombro que han tenido al alcance de la mano personas capacitadas para servir de informadores sobre lenguas lejanas, raras y que a veces se consideran, desaparecidas.

Antes, los museos de antropología enviaban hombres, que viajaban en un solo sentido, a buscar objetos, que viajaban en el sentido inverso. Pero hoy en día los hombres viajan en todos los sentidos, y como esta multiplicación de los contactos produce una homogeneización de la cultura material (homogeneización que, en la mayor parte de los casos, significa la extinción para las sociedades primitivas), cabe decir que, en ciertos aspectos, los hombres tienden a reemplazar a los objetos. Los museos de antropología deben prestar atención a esta inmensa transformación. Su misión de conservatorios de objetos puede prolongarse, pero no desarrollarse y menos aún renovarse. Y si resulta cada vez más difícil recoger arcos y flechas, tambores y collares, cestos y estatuas de divinidades, es en cambio cada vez más fácil estudiar, de manera sistemática, lenguas, creencias, actitudes y personalidades. ¿Cuántas comunidades del sudeste de Asia, del África negra y blanca, del cercano Oriente, etcétera, se hallan representadas en París por individuos en tránsito o por residentes, familias e incluso pequeñas colectividades?

ANTROPOLOGÍA TEÓRICA Y ANTROPOLOGÍA APLICADA

Desde este punto de vista, se abren a los museos de antropología no solamente nuevas posibilidades de estudio (que además los transformarían, en gran medida, en laboratorios),[16] sino también nuevos objetivos de alcance práctico. Porque estos representantes de culturas periféricas, no integrados o mal integrados, tienen mucho para darle al etnógrafo: lenguaje, tradiciones orales, creencias, concepción del mundo, actitudes ante los seres y las cosas. Pero, al mismo tiempo, lo más frecuente es que se hallen luchando con problemas reales y angustiosos: aislamiento, desarraigo, desocupación, incomprensión por parte del medio al cual se han incorporado en forma provisional o permanente, y en la mayoría de los casos contra su voluntad o por lo menos ignorando lo que les esperaba. ¿Quién puede hallarse en mejores condiciones que el etnólogo para asistirlos en sus dificultades? Y ello por dos razones, en las que se cumple la síntesis de los puntos de vista que hemos expuesto antes. Ante todo, porque el etnógrafo conoce el medio de donde han venido; ha estudiado en el terreno su lengua y su cultura y simpatiza con ellos; en segundo lugar, porque el método propio de la antropología se define por este «distanciamiento» que caracteriza el contacto entre representantes de culturas muy diferentes. *El antropólogo es el astrónomo de las ciencias sociales:* tiene a su cargo la tarea de descubrir un sentido en configuraciones muy diferentes, por su orden de magnitud y su alejamiento, de aquellas que se encuentran en las inmediaciones del observador. No hay motivo, entonces, para limitar la intervención del antropólogo al análisis y reducción de estas distancias externas; se le podrá solicitar su contribución (junto a especialistas de otras disciplinas) al estudio de fenómenos que esta vez son interiores a su propia sociedad, pero que se manifiestan por el mismo carácter de «distanciamiento», ya sea porque interesan solamente a un sector del grupo y no a la totalidad, ya sea porque, no obstante ofrecer un carácter de conjunto, hunden sus raíces en lo más profundo de la vida inconsciente. Asi, por ejemplo, la prostitución o la delincuencia juvenil en un caso; la resistencia a los cambios alimentarios o higiénicos, en el otro.

Si se reconociera de un modo más justo, en esta forma, el lugar de la antropología entre las ciencias sociales, y si se pusiera de manifiesto su función práctica de una manera más completa que hasta

16. Se observará, en este sentido, que desde 1937 los edificios que encierran el Musée *de l'Homme* en París, han sido consagrados en sus dos terceras partes al trabajo de laboratorio y sólo en un tercio a las galerías de exposición. Esta concepción —que en su momento fue revolucionaria— es la que ha hecho posible el estrecho contacto entre las actividades museográficas y las de la enseñanza, manifestado en el hecho de que un mismo techo agrupa el *Musée de l'Homme* y el *Institute d'Ethnologie,* circunstancia ya mencionada más arriba.

el presente, sería posible ver cómo ciertos problemas fundamentales pueden hallarse en vías de solución:

1) Desde un punto de vista práctico, se encontraría asegurado el cumplimiento de una función social que en la actualidad se realiza de una manera muy imperfecta; basta recordar a este respecto, los problemas planteados por la inmigración portorriqueña en Nueva York o la inmigración norteafricana en París, problemas que no han sido encarados por ninguna política de conjunto, y que las adminis - traciones (por lo demás, generalmente no capacitadas) se remiten unas a otras inútilmente.

2) Sé abrirán mercados para la profesión antropológica. No hemos considerado aún este problema, cuya solución está evidentemente sobreentendida en todos los análisis anteriores. Para dar una res puesta adecuada, no basta recordar estas evidencias; que toda persona llamada a vivir en contacto con una sociedad muy distinta de la propia —administrador, militar, misionero, diplomático, etcétera— debe poseer una formación antropológica, si no siempre general, por lo menos especializada. Es necesario también darse cuenta de que ciertas funciones básicas de las sociedades modernas, que derivan de la creciente movilidad de la población mundial, actualmente no se cumplen o se cumplen mal; que de esto resultan dificultades que adquieren a veces un carácter grave y que generan incomprensión y prejuicios; que la antropología es hoy en día la única disciplina del «distanciamiento» social; que dispone de un enorme aparato teórico y práctico que le permite formar científicos aplicados, y, sobre todo, que se encuentra disponible, que está en condiciones de intervenir en tareas que por lo demás se imponen a la atención de los hombres.[17]

17. A menudo se critica este tipo de sugerencias, en la medida en que amenazan con convertir al antropólogo en un auxiliar del orden social. Aun cuando este riesgo exista resulta, a mi juicio, preferible a la abstención, porque la participación del antropólogo permite al menos conocer cuales son los hechos, y la verdad posee una fuerza que le es propia. No quisiera que las páginas que preceden induzcan a error: personalmente no tengo ninguna inclinación hacia la antropología aplicada, y tengo mis dudas sobre su valor científico. Pero quienes la critican en sus fundamentos debieran recordar que el libro primero de *El Capital* ha sido escrito en parte de acuerdo con los informes de los inspectores de las fábricas inglesas, a los que Marx rinde un brillante homenaje en el prefacio: «Si nuestros gobiernos y parlamentos instituyesen periódicamente, como se hace en Inglaterra, comisiones de investigación para estudiar las condiciones económicas; si estas comisiones se lanzasen a la búsqueda de la verdad pertrechadas con la misma plenitud de poderes de que gozan en Inglaterra, y si el desempeño de esta tarea corriese a cargo de hombres tan expertos, imparciales e intransigentes como los inspectores de fábricas de aquel país, los inspectores médicos que tienen a su cargo la redacción de los informes sobre salud pública, los comisarios ingleses encargados de investigar la explotación de la mujer y del niño, el estado de la vivienda y la alimentación, etcétera, nos aterraríamos ante nuestra propia realidad. Perseo se envolvía en un manto de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos tapamos con nuestro embozo de niebla los oídos y los ojos para no ver ni oír las monstruosidades y poder negarlas» *(loc, cit.,* trad. esp. de W. Roces, México, F.C.E., vol. I, pág. XV).

3) En fin, y en el plano más limitado que corresponde a este es - tudio, se comprende por qué la expansión que transforme los museos de antropología en laboratorios consagrados al estudio de los fenó - menos sociales más difícilmente reductibles —o, si cabe hablar a la manera de los matemáticos, de las formas «límites» de las relaciones sociales— proporcionaría la solución más apropiada al problema de la formación profesional de los antropólogos. Los nuevos laboratorios permitirían que los últimos años de estudios se cumplieran en régi- men de un verdadero externado e internado, bajo la dirección de profesores que serían al mismo tiempo jefes de clínica como se acos - tumbra en los estudios de medicina. El doble aspecto de los estudios, teórico y práctico, hallaría de este modo su justificación en los nuevos objetivos de la profesión. Porque, por desgracia, la antropología recla - maría en vano ese reconocimiento que merece por sus solas conquis tas teóricas, si no se esforzase, en el mundo enfermo y angustiado en que vivimos, por demostrar además para *qué sirve*

BIBLIOGRAFÍA *

ADAM, L.:

1931 «Das Problem der Asiatisch -Altamerikanischen Ku lturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst», *Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Geschichte Asiens,* vol. 5.

1936 «Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels», *Man,* vol. 36, n. 3.

1939 Reseña de C. Hentze. «Frühchinesische Bronzen und Kultdarsteungen». *Man,* vol. 39, n. 60.

ALBISETTI, Padre C.:

1948 «Estudos complementares sôbre os Bororos orientais», *Contribuçöes missionarias publica çoes da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia,* Río de Janei ro, n. 2-3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D':

1952 *On Growth and Form,* Cambridge, Mass., n. ed., 2 vols.

AUGER, P.:

1952 *L'homme microscopique,* París, [Trad. cast.: El *hombre microscópico,* Madrid, Gredos, 1969.]

BALADIER, G.:

1956 «Grandeur et servitude de l'ethnologie», *Cahiers du Sud,* año 43°, n, 337.

1944-1946 «Os Tapirapé», *Revista do Arquivo Municipal,* São Paulo.

BALDUS, H.:

BASTIDE, R.:

1956 «Lévi-Strauss ou l'ethnographe "á la recherche du temps perdu"», *Présence Africaine,* abril-mayo.

BATESON, G.:

1936 *Naven,* Cambridge. [Trad. cast.: *Metálogos,* Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1969.]

BENEDICT, P. K.:

1942 «Tibetan and Chinese Kinship Terms», *Harvard Journ. of Asiatic Studies, 6.*

1943 «Studies in Thal Kinship Terminology», *Journ. Amer. Oriental Soc.,* 63.

* La presente bibliografía reproduce la incluida en la edición francesa, con excepción de los trabajos de Claude Lévi-Strauss que ella contenía. Dichos trabajos han sido incorporados a la Bibliografía General de los libros y artículos del autor, que no figuraba en la edición francesa y que el lector encontrará a partir de la página 359. [T.]

BENEDICT, R.:
1934 *a) Patterns of Culture,* Cambridge, Mass. [Trad. cast,: *El hombre y la cultura,* Buenos Aires, Ed. Centro de América Latina, 1971.]
1934 *b)* «Zuni Mythology», *Columbia. Univ. Contrib. to Anthropology,* Nueva York, n. 21, 2 vols.
1943 «Franz Boas as an Ethnologist», en *Franz Boas,* 1858-1942, *Mem. of the Anthropological American Association,* n. 61.
BENVENISTE, E,:
1939 «Nature du signe linguistique», *Acta Linguistica,* I.
BERNDT, R. M.:
1951 *Kunapipi,* Melbourne.
1965 «"Murngin" (Wulamba) Social Organization», *American Anthropologist,* n. s., vol. 57.
BERNOT, L. y BLANCARD, R.:
1953 «Nouville, un village français», *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie,* 57, París.
BINEY, D.:
1950 «Review of L. A. White, The Science of Culture», *American Anthropologist, n.* s., vol. 52, 4 parte I.
1953 *Theoretical Anthropology,* Nueva York, Columbia University Press.
BOAS, F.:
1895 *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians,* Washington.
1898 «Introduction to: Teit, J., Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia;», *Mem. of the American Anthropological Association,* vol. 6.
1911 Ed., *Handbook of American Indian Languages,* Bureau of American Ethnology, *Bull 40,* 1908, parte I.
1920 «The Methods of Ethnology», *American Anthropologist,* n, s., vol. 22.
1924 «Evolution or Diffusion?», *American Anthropologist,* n. s., vol. 26.
1927 *Primitive Art,* Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, serie B, Oslo, vol. 8. [Trad. cast.: *El arte primitivo,* México, F.C.E., 1947.]
1930 *a)* «The Religion of the Kwakiutl Indians», *Columbia University Contributions to Anthropologist,* Nueva York, n. 10, 2 vols.
1930 *b)* «Some Problems of Methodology in The Social Sciences», en *The New Social Science,* Chicago.
1936 «History and Science in Anthropology: a Reply», *American Anthropologist,* n. s., vol. 38.
1940 «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology» (1896), en *Race, Language and Culture,* Nueva York.
BOHR, N.:
1939 «Natural Philosophy and Human Culture», *Nature,* vol. 143.
BONAPARTE, M.:
1945 «Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene», en *The Psychoanalytical Study of the Child, N*ueva York, vol.I
BRAND, C, S.:
1948 «On Joking Relationships», *American Anthropologist,* n. s., vol. 50.
BRICE PARAIN:
1956 «Les sorciers», *Le Monde Nouveau,* mayo.

BRUNSCHVICG, L.:
1927 *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* París, 2 vols.
BUNZEL, R. L.:
1930 «Introduction to Zuni Ceremonialism», Bureau of Amer. Ethnology, *47th Annual Report,* Washington.
CANNON, W, B,:
1942 «"Voodoo" Death», *American Anthropologist,* n, s., vol, 44.
COLBACCHINI, Padre A. A.:
1925 *I Bororos orientali,* Turín.
1942 (COLBACCHINI, P. A. A., y ALBISETTI, P. C.) *Os Bororos orientais,* São Paulo.
COOK, W. A.:
1908 «The Bororo Indians of Matto Grosso», *Smithsonian Miscellaneous Coll.,* Washington, vol. 50.
COOPER, J. M.:
1940 «The South American Marginal Cultures», *Proc. of the 8th Amer. Scientific Congress,* Washington.
CREEL, H. G.:
1935 «On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period», *Monumenta Serica,* vol. I, fasc. 1.
1936 «Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition», *Revue des Arts asiatiques,* 10.
CUSHING, F. H.:
1883 «Zuni Fetiches», *Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report,* Washington (1880-1881).
1896 «Outlines of Zuni Creation Myths». Bureau of American Ethnology, *13th Annual Report.*
1920 «Zuni Breadstuffs», *Indian Notes and Monographs,* Museum of the American Indian, Heyes Foundation, 8.
DAHLBERG, G.:
1948 *Mathematical Methods for Population Genetics,* Londres-Nueva York.
DAVIS, K.:
1935 (DAVIS, K., y WARNER, W. L.) «Structural Analysis of Kinship», *American Anthropologist,* n. s., vol. 37.
1941 «Intermarriage in Caste Societies», *American Anthropologist,* n, s., vol. 43.
1947 «The Development of the City in Society; 1rst Conference on Long Term Social Trends», *Social Science Research Council.*
DELCOURT, M.:
1944 *Oedipe ou la légende du conquérant,* Lieja.
DOBRIZHOFFER, M.:
1822 *An Account of the Abipones,* trad. del latín, Londres, 3 vols. [Trad. parcial al cast.: «Historia de los abipones», *Revista Nordeste,* Universidad Nacional del Nordeste, n, 2, junio 1961, págs, 111-39; n. 4, diciembre 1962, págs. 129-57.]
DORSEY, G. A.:
1906 *The Pawnee Mithology,* Washington, pág. 1.
DUMÉZIL, G.:
1948 *Loki,* París.

1949 *L'héritage indo-earopéen á Rome,* París.
DURKHEIM, E.:
1901-1902 (DURKHEIM, E., y MAUSS, M.) «De quelques formes primitives de classification», *Année Sociologique,* 6.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse.,* París. [Trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Ediciones Akal, 1982.]
EGGAN, F.:
1937 *a)* «Historical Changes in the Choctaw Kinship System», *American Anthropologist,* n, s., vol. 39.
1937 *b)* ed., *Social Anthropology of North American Tribes,* Chicago.
1950 *Social Organization of the Western Pueblos,* Chicago.
ELWIM, V.:
1947 *The Muria and their Ghotul,* Oxford.
ENGELS, F.:
1954 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat,* trad. Stern, Editions Sociales, París. [Trad. cast.: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado,* Barcelona, Fundamentos, 1982.]
EVANS-PRITCHARD. E. E.:
1939 «Nuer Time Reckoning», *África,* 12.
1940 a) *The Nuer,* Oxford [trad. cast.: *Los nuer,* Barcelona, Anagrama, 1977].
1940 *b)* (FORTES, M., y EVANS-PRITCHARD, E. E.) *African Political Systems,* Oxford [trad. cast. de la «Introduction», en J. R. Llobera, ed,. *Antropología política,* Barcelona, Anagrama, 1985; bajo el título «Sistemas políticos africanos»].
1951 *Social Anthropology,* Glencoe, Illinois [trad, cast.: *Antropología Social,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Colección Interciencia, 1957.]
FARNSWORTH, W. O.:
1913 *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste,* Nueva York.
FEBVRE, L.:
1946 *Le problème de l'incroyance en XVIe siécle, 2.° ed.,* París.
FIELD, H.:
1942 (FIELD, H., y PROSTOV, E.) «Results of Soviet Investigation in Siberia», *American Anthropologist,* n. s., vol, 44.
FIRTH, R.:
1936 *We, The Tikopia,* Londres-Nueva York.
1946 *Malay Fishermen,* Londres.
1951 *Elements of Social Organization,* Londres [trad. cast.: *Elementos de Antropología Social,* Buenos Aires, Amorrortu, 1978].
FLETCHER, A, C.:
1904 «The Hako: A Pawnee Ceremony», Bureau of Amer. Ethnology, *22nd Annual Report,* Washington, 1900-1901.
FORD, C. S.:
1951 (FORD, C. S., y BEACH, F. A.) *Patterns of Sexual Behavior,* Nueva York.
FORD, J. A.:
1955 «The Puzzle of Poverty Point», *Natural History,* vol. 64, n. 9.

FORDE, D.:
1941 «Marriage and the Family among the Yako: *Monographs in Social Anthropology,* Londres, n. 5.
1950 *a)* «Double-Descent among the Yako», en 1950 *b).*
1950 *b)* (RADCLIFFE-BROWN, A. R., y FORDE, D.) ed. de *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford.
FORTES, M.:
1940 Véase EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940 *b).*
1949 Ed., *Social Structure,* Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.
FORTUNE, R. F.:
1932 *The Sorcerers of Dobu,* Nueva York.
1939 «Arapesh Warfare», *American Anthropologist, n. s.,* vol. 41.
FRIC, V.:
1906 (FRIC, V., y RADIN, P.) «Contributions to the Study of the Bororo Indians», *Journal of the Roya Anthropological Institute,* vol. 36.
GAUTIER, L.:
1890 *La Chevalerie,* París.
GEISE, N. J. C.:
1952 *Badujs en Moslims,* Leiden.
GIFFORD, E, W.:
1916 «Miwok Moieties», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* vol. 12, n. 4.
1929 «Tonga Society», *B. P. Bishop Museum Bull,* 61.
GOLDSTEIN, K.:
1951 *La structure de l'organisme,* París.
GOUGH, E. K.:
1955 «Female Initiation Rites on the Malabar Coast», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol.85.
GRANAI, G.:
Véase HAUDRICOURT, A. G.
GRIAULE, M.:
1938 «Masques Dogons», *Travaux et Mémories de l'Institut d'Ethniologie,* 33.
1947 «Mythe de l´organisation du monde chez les Dogons», *Psyché,* vol, 2.
GUMMERE, F. B.:
1901 «The Sister's Son», en *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall,* Londres.
GURVITCH, G.:
1955 *a) Déterminismes sociaux et liberté humaine,* París, PUF.
1955 *b)* «Le concept de structure sociale», *Cahiers lnternationaux de Sociologie,* vol. 19, n. s., 2,° año [trad. cast.: «El concepto de estructura social», en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. XVII, n. 2 y 3, págs. 299-361, 1955].
HALLE, M.:
Véase JAKOBSON, R., 1956.
HAIPERN, A. M.:
1942 «Yuma Kinship Terms», *American Anthropologist,* n. s., vol, 44.
HARTLAND, S.:
1917 «Matrilineal Kinship and the Question of its Priority», *Mem. American Anthropological Associaton,* vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G.:
1955 (HAUDRICOURT, A. G,, y GRANAI, G.) «Linguistique et sociologie», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. 19, cuaderno doble, n, s,, 2.° año.
HAUSER, H.:
1903 *L'enseignement des sciences sociales,* París.
HENRY, J.:
1940 «Reseña de: Nimuendaju, The Apinayé, *American Anthropologist,* n, s,, vol. 42.
HENTZE, C.:
1936 *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antigüe et de l'Amérique,* Amberes.
1937 *Frühchinesische Bronzen,* Amberes.
HERSKOVITS, M. J.:
1940 *The Economic Life of Primitive People,* Nueva York [trad, cast,: *Antropología económica, Estudio de economía comparada,* México, F. C. E., 1972, 2.° ed.].
HOCART, A. M.:
1915 «Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific», *American Anthropologist, n.* s., vol, 17.
1923 «The Uterine Nephew», *Man,* vol. 23, n, 4 [trad. cast.: «El sobrino uterino», en *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos,* Madrid, Siglo XXI, 1975].
1925 «The Cousin in Vedic Ritual», *Indian Antiquary,* vol. 54.
1938 *Les castes,* París,
1952 a) «The Northern States of Fiji», Occasional Publ., n. 11, *Royal Anthropological, Institute,* Londres,
1952 *b) The Life-Giving Myth,* Londres [trad. cast.: «El mito como fuente de vida», en *Mito, ritual...].*
1954 *Social Origins,* Londres.
HOLM, S.:
1951 «Studies towards a Theory of Sociological Transformations», *Studio Norvegica.,* Oslo, n, 7.
HOLMER, N. M.:
1947 (HOLMER, N. M. y WASSEN, H.) *Mu-Igala of the Way of Muu, a Medecine Song from the Cuna of Panamá,* Göteborg.
HOMANS, G. C.:
1955 (HOMANS, G. C., y SCHNEIDER, D. M.) *Marriage, Authority and Final Causes, a Study of Unilateral Cross-Cousin Mariage,* Glencoe, II.
HOWARD, G. C.;
1904 *A History of Matrimonial Institutions,* Chicago, 3 vols.
HUNTER-WILSON, M.:
1951 «With Beliefs and Social Structure», *Am. J. of Sociology,* 56, 4.
JAKOBSON, R.:
1929 «Remarques sur l'évolution phonologique du russe», *Travaux du Cercle Linguistique de Prague,* vol. 2.
1931 «Prinzipien der historischen Phonologie», *Traveaux du Cercle Linguistique de Prague,* vol. 4.
1938 «Observations sur le classement phonologique des consonnes», *Proc. of the Third Intern. Congress of Phonetic Sciences,* Gante.
1941 *Kindersprache, Aphasie und Allgemeine Lautgesetze,* Upsala.

1948 «The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations», *Actes du 6° Congrès International des Lingüistes,* París [trad. cast.: «Los aspectos fonéticos y gramaticales del lenguaje y sus interrelaciones» en *Ensayos de lingüística general,* Barcelona, Ariel, 1984].
1949 Véase REICHARD, G. A., 1949.
1956 (JAKOBSON, R., y HALLE, M.) *Fundamentals* of *Language,* La Haya [trad, cast.: *Fundamentos del Lenguaje,* Ayuso, Madrid, 1967.]
JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE:
1952 «Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage», *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde,* Leiden, n, 10.
JOSSELIN DE JONG, P. E. DE:
1951 *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio -Political Structure in in donesia,* Leiden.
KARLGREN, R.:
1937 «New Studies on Chinese Bronzes», *The Museum of Far Eastern Antiquities, Bull. 9.* Estocolmo.
1941 «Huai and Han», *The Museum of Far Eastern antiquities, Bull.* 13, Estocolmo.
KELEMEN, P.:
1943 *Medieval American Art,* Nueva York, 2 vols.
KOVALEVSKI, M.:
1893 «La famille matriarcale au Caucase», *L'Anthropologie,* vol. 4.
KRIS, E.:
1947 «The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation», en *Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen,* Cornell Univ. Press.
KROEBER, A. L.:
1909 «Classificatory Systems of Relationship», *Journal Royal Anthropological Instituts,* vol. 39.
1920 «Review of Lowie, Primitive Society», *American Anthropologist, n.* s,, vol. 22,
1925 «Handbook of the Indians of California», *Bureau of American Ethnology, Bull.* 78, Washington.
1935 «History and Science in Anthropology», *American Anthropologist,* n. s., vol. 37.
1938 «Basic and Secondary Patterns of Social Structure», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 68.
1940 (KROEBER, A. L. y RICHARDSON, J.), «Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis», *Anthropological Records,* 5, 2, Berkeley,
1941 «Salt, Dogs. Tobacco», *Anthropological Records,* Berkeley, vol. 6.
1942 «The Societies of Primitive Man», *Biological Symposia,* 8, Lancaster, Pa.
1943 «Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology», *The Scientific Monthly,* vol. 56.
1948 *Anthropology,* n. ed., Nueva York [trad, cast.: *Antropología general,* México, F. C. E., 1945].
KROEF, I. VAN DER:
1954 «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society», *American Anthropologist,* n. s., vol. 56.

LA VEGA, GARCILASO DE:
1787 *Histoire des Incas,* trad. franc., París, 2 vols, [orig. cast.: *Comentarios Reales de los Incas,* Buenos Aires, Ed. Emecé, 1943, *2* vols.; edic. al cuidado de Ángel Rosemblat; edición principe, Lisboa 1601],
LAWRENCE, W. E.:
1949 Véase MURDOCK, G. P., 1949 b).
LEACH, E. R,:
1945 «Jinghpaw Kinship Terminology», *Journal of the Royal Anthropol. Institute,* vol, 75.
1951 «The Structural Implications of Matrilateral Cross Cousin Marriage», *Journ, of the Royal Anthropological Institute,* vol. 81.
LEE, D. D.:
1941 «Some Indian Texts Dealing whit the Supernatural», *The Review of Religión,* mayo.
LEFORT, *C.:*
1951 «L'échange et la lutte des hommes». *Les Temps Modernes,* febrero.
1952 «Sociétés sans histoire et historic ité», *Cahiers lnternationaux de Sociologie,* vol. 12, 7.° año.
LEIRIS, M.:
1948 *Biffures, la Règle du Jeu,* I, París.
1955 *Fourbis, la Règle du Jeu,* II, París.
LEROI-GOURHAN, A,:
1935 «L'art animalier dans les bronzes chinois», *Revue des Arts Asiatiques,* París.
LESTRANGE, M. DE:
1951 "Pour une méthode socio-démographique», *Journal de la Société des Africanistes,* t. 21.
LEWIN, K.:
1935 *ADinamic Theory of Personality,* Nueva York.
LING SHUNG-SHENG:
1956 «Human Figures with Protruding To ngue Found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Áreas», *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica,* Nankang, Taipei, Taiwan.
LINTON, R.:
1936 *The Study of Man,* Nueva York [trad. cast.: *El estudio del hombre.,* México, F. C. E,, 1972].
LIVI, L.:
1940-1941 *Trattato di demografia,* Padua.
1949 «Considérations théoriques et pratiques sur le concept de "Minimum de population"», *Population,* 4,París.
LOWIE, R. H.:
1913 «Societies of the H idatsa and Mandan Indians», *American Museum of Natural History, Anthropological Papers,* vol. 11.
1915 «Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship», *American Anthropologist,* n. s., vol. 17.
1916 «Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary», *American Museum of Natural History, Anthropological Papers,* vol, 11.
1919 «The Matrilineal Complex», *University of California Public.,* en *American Archaeology and Ethnology,* 16.
1920 *Primitive Society,* Nueva York [trad. cast.: *La sociedad primitiva,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972].
1927 *The Origin of the State,* Nueva York.
1929 *a)* «Notes on Hopi Clans», *American Museum of Natural History, Anthropol. Papers,* vol. 30.
1929 *b)* «Hopi Kinship», *Amer. Mus. of Nat. History, Anthropol. Papers,* vol. 30.
1929 *c)* «Relationship Terms», en *Encyclopaedia Británica,* 14.° ed.
1935 *The Crow Indians,* Nueva York.
1937 *The History of Ethnological Theory,* Nueva York [trad. cast.: *Historia de la etnología,* México, F. C. E., 1985].
1940 «American Culture History», *Amer. Anthropol,,* n. s., vol. 42.
1941 «A Note on the Northern Gé of Brazil», *American Anthropologist,* n. s., vol. 43.
1942 «A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on "Social Structure"», *American Anthropologist,* n. s, vol. 44, 3.
1948 a) *Social Organization,* Nueva York.
1948 b) «Some Aspects of Political Organization among American Aborigenes», *Huxley Memorial Lecture.*
MALINOWSKI, B.:
1922 *Argonauts of the Western Pacific,* Londres [trad. cast,: *Los argonautas del Pacifico Occidental,* Barcelona, Península, 1973].
1927 Sex *and Repression in Savage Society,* Londres-Nueva York [trad. cast.: *Sexo y represión en la sociedad primitiva,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1974]
1929 *The Sexual Life of Savage in North-Western Melanesia,* Londres-Nueva York, 2 vols. [trad. cast.: *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia,* Madrid, Morata, 1971].
1934 Prefacio a: H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia.,* Londres.
1935 *a) Coral Gardens and their Magic,* Londres, 2 vols. [trad, cast.: *Los jardines del Coral y su magia,* Barcelona, Labor, 1977].
1935 *b)* «Culture», en *The Encyclopaedia af the Social Sciences,* Nueva York [trad. cast,: en J. S. Kahn: *El concepto de cultura: textos fundamentales,* Barcelona, Anagrama, 1975].
1937 «Culture as a Determinant of Behavior», en *Factors Determining Human Behavior,* Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.
1939 «The Present State of Studies in Culture contact», *África,* vol. 12.
MARTIUS, C. F. P. VON:
1867 *Beitrage zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens,*Leipzig.
MARX, K.:
1899 *Critique de l'économíe politique,* trad. L. Rémy, París (trad, cast.; *Crítica de la economía política,* Madrid, Alberto Corazón, 1978].
1948 *Pages choisies pour une éthique socialiste,* textos escogidos, traducidos y anotados... por Maximilien Rubel, París [trad. cast.: *Sociología y filosofía social,* Barcelona, Península, 1968].
1949 *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* París Editions Sociales [trad. cast.: *El 18 Brumario de Napoleón Bonaparte,* Barcelona, Ariel, 1978, 2° ed.].

1950-1954 *Le Capital,* trad. Roy, París, Editions Sociales, 5 vols. [trad. cast.: *El capital. Crítica de la economía política,* México F C E 1982, 18.° ed.].
1953 Grundisse der Kritik der Politischen Okonomie, Berlín, Dietz Verlag.
MASON, D. I.:
1952 «Synesthesia and Sound Spectra», *Word,* vol. 8, n. 1, Nueva York.
MASPERO, H.:
1927 *La Chine antique,* París.
MAUSS, M.:
1901-1902 Véase DURKHEIM, E.
1904-1905 «Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo», *Année Sociologique,* París.
1924 «Essai sur le Don, forme archaique de l'échange», *Année Sociol.,* n. s.
1924-1925 «División et proportion des divisions de la sociológie», *Année Sociologique,* n. s.
1947 *Manuel d'ethnographie.* París [trad. cast.: *Introducción a la etno grafía,* Madrid, Istmo, 1974].
1950 *Sociologie et anthropologie,* París [trad. cast: *Sociología y antro pología,* Madrid, Tecnos, 1971].
MCCARTHY, D.:
1938 *Australian Aboriginal Decorative Ari,* Sidney.
MEAD. M.:
1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* Nueva York [trad. cast.: *Sexo y temperamento en la sociedad primitiva.,* Barcelona, Laia, 1973].
1937 Ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples,* Londres, Nueva York.
1949 «Character Formation and Diachronic Theory», en *Social Structure,* ed. por M. Fortes, Oxford.
MERLEAU-PONTY, M.:
1955 *Les aventures de la dialectique,* París [trad, cast,: *Las aventuras de la dialéctica,* Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1957].
MÉTRAUX, A.:
1946 «Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco», *Mem. of the Amer. Folklore Society,* Filadelfia, vol, 4.
1947 «Social Organization of the Kaingang and Aweikoma», *American Anthropologist,* n. s., vol, 49.
MORGAN, L. H.:
1871 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Washington.
MORGENSTERN, O.:
1944 Véase VON NEUMANN, J.
MORLEY, A.:
1956 «Doctors Save Man "Sung to Death"», *Sunday Times,* Londres, 22 de abril, pág. 11.
MURDOCK, G. P.:
1949 a) *Social Structure,* Nueva York.
1949 *b)* (LAWRENCE, W. E., y MURDOCK, G. P.) «Murngin Social Organization», *American Anthropologist,* n. s., vol. 51, 1.

1957 «World Ethnographic Sample», *American Anthropologist,* n. s., vol. 59 [trad. cast.: «Muestra etnográfica mundial», en Llobera, J. R. ed.. *La antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama, 1975].
MURIE, J. R.:
1916 «Pawnee Societies», *American Museum of Natural History, Anthropological Papers,* vol. 11.
NADEL, S.F.:
1946 «Shamanism in the Nuba Mountains», *Journal of the Royal Anthropological institute,* vol. 76.
1947 *The Nuba,* Oxford.
1952 «"Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison», *American Anthropologist,* n, s., vol. 54, n. 1.
NEUMANN, J. VON:
1944 (NEUMANN, J. VON y MORGENSTERN, O.) *Theory of Games and Economic Behavior,* Princeton.
NIMUENDAJU, C.:
1927 (NIMUENDAJU, C. y LOWIE, R. H.) «The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil», *American Anthropologist,* n. s., vol, 29.
1939 «The Apinayé», *The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series,* n. 8, Washington.
1942 «The Serenté», *Public, of the F. W, Hodge Anniversary Publ. Fund.,* vol. 4, Los Angeles.
1946 «The Eastern Timbira», *Univ. of California Public.,* en *American. Archaeol. and Ethnol.,*vol. 41, Berkeley
NORDENSKIÖLD, E.:
1938 «An Histórical and Ethnological Survey of the Cuna Indians», ed. por H. Wassen, *Comparative Ethnographical Studies,* 10, Göteborg.
OLIVER, D. L.:
1955 *A Salomón Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville,* Cambridge, Mass.
OPLER, M. E.:
1937 «Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification», *American Anthropoiogist,* n. s,, vol. 39.
1947 «Rule and Practice in the Behavior Pattern between jicarilla Apache Affinal Relatives», *American Anthropologist,* n. s., vol. 49.
PACET, sir R. A.:
1953 «The Origin of Languae...», *Journal of World History,* 1, 2, París, UNESCO.
PARSONS, E. C.:
1923 «The Origin Myth of Zuni», *Journal of American Folklore,* vol. 36.
POTTIER, E.:
«Histoire d'une Bête», en *Recueil E. Pottier,* Biblioth, des Ecoles d'Athènes et de Rome, fasc. 1942.
POUILLON, J.:
1956 «L'oeuvre de Claude Lévi-Strausss, *Les Temps Modernes,* año 12°, n. 126, julio.
QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE:
1953 «A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerente», *Revista de Antropología,* São Paulo, vol. I, n. 2.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.:
1924 «The Mother's Brother in South África», *South African Journal of* Science, 21.
1926 «Father, Mother, and Child», *Man,* vol. 26, n. 103.
1931 «The Social Organization of Australian Tribes», *Oceania,* 1.
1935 «Kinship Terminology in California», *American Anthropologist,* n. s., vol. 37.
1940 *a)* «On Joking Relationships», *África,* 13.
1940 *b)* «On Social Structure», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 70 [trad. cast.: «Acerca de la estructura social», en *Cuadernos de Sociología,* Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1960, n. 19, págs. 7-22].
1941 «The Study of Kinship Systems», *Journal of the Royal Anthrop. Institute,* vol. 71.
1945 «Religion and Society», *Henry Myers Lecture.*
1949 *a)* «A Further Note on Joking Relationships», *África,* 19.
1949 *b)* «White's View of a Science of Culture», *American Anthrapolo*gist, n, *s.,* vol. 51, n. 3.
1950 (RADCLIFFE-BROWN, A. R. y FORDE, D.) ed. de *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford [trad. cast,: *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio,* Barcelona, Anagrama, 1983].
1951 «Murngin Social Organization», *American Anthropologist,* n, s., vol. 53, 1.
1952 *a)* «Social Anthropology, Past and Present», *Man,* vol, 52, n. 14.
1952 *b) Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Illinois [trad. cast.: *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona, Península, 1974].

RADIN, P.:
1906 Véase FRIC, V.
1923 «The Winnebago Tribe», *Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report* (1915-1916), Washington.
1945 *The Road of Life and Death,* Nueva York.
1949 «The Culture of the Winnebago: as Described by Themselves», *Special Publ. of the Bollingen Foundation,* n. 1

RAPOPORT, A.:
1949 «Outline of Probability Approach to Animal Societies», *Bulletin of Mathematical Biophysics,* 11.

REICHARD, G. A.
1933 «Melanesian Design. A Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving», *Columbia University Contributions to Anthropology, n,* 18, 2 vols.
1949 (REICHARD, G. A., JAKOBSON, R. y WERTH, E.) Language and Synestesia», *Word,* vol. 5, n. 2.
1950 *Navaho Religion, A Study in Symbolism,* Nueva York, 2 vols.

REVEL, J. F.:
1957 *Pourquoi des philosophes?,* París.

RICHARDS, A. I.:
1932 *Hunger and Work in a Savage Tribe,* Londres.
1936 «A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia», *África,* 9.
1939 *Land, Labour and Diet in Northern Rodhesia.,* Oxford.

RIVERS, W. H. R.:
1907 «The Marriage of Cousins in India», *Journal Royal Asiatic. Soc.,* julio.
1914 *The History of Melanesian Society,* Londres, 2 vols.
1924 *Social Organization,* Londres.

RODINSON, M.:
1955 *a)* «Racisme et civilisation», *La Nouvelle Critique,* n. 66, junio.
1955 *b)* «Ethnographie et relativisme», La *Nouvelle Critique,* n. 69, noviembre.

ROES, A.:
1936-1937 «Tierwirbel», *Ipek.*

ROSE, H. J.:
1911 «On the Alleged Evidente for Mother-Right in Early Greece», *Folklore, 22.*

ROUT, E. A.:
1926 *Maori Symbolism.* Londres.

RUBEL, M.:
1948 Véase MARX; K., *Pages choisies.*
1957 *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle,* París [trad. cast.: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual,* B. Aires, Paidós, 1970].

SAPIR, E.:
1949 «Selected writings of», en *Language, Culture and Personality,* ed. por D. Mandelbaum, University of California, Berkeley.

SARTRE, J. P.:
1952 «Les communistes et la paix» (II), *Les Temps Modernes,* año 8.°, n. 84-85.

SAUSSURE, F. DE:
1916 *Cours de linguistique générale,* París [trad. cast.: *Curso de lingüística general,* Barcelona, Akal, 1981].

SCHNEIDER, D. M.:
1955 Véase HOMANS, G. C.

SCHRADER, O.:
1890 *Prehistoric Antiquities of the Aryan People,* trad. F. B. Jevons, Londres.

SECHEHAYE, M. A.:
1947 «La réalisation symbolique», supl. n. 12, *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Apliquée,* Berna.

SELIGMAN, C. G.:
1910 *The Melanesians of the British New Guinea,* Londres.

SHANNON, C.:
1950 (SHANNON, C. y WEAVER, W.) *The Mathematical Theory of Communication,* Urbana.

SIMIAND. E.:
1903 «Méthode historique et science sociale», *Revue de Synthèse.*

SOUSTELLE, J.:
1940 *La pensée cosmologique des anciens Mexicains,* París.

SPECK, F. G.:
1915 «Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley», *Canada Department of Mines, Geological Survey,* Mem. 70.

SPIER, L.:
1921 «The Sun-Dance of the Plains Indians», *American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.*, vol. 16.
SPOEHR, A.:
1924 «Kinship System of the Seminole», *Field Museum of Natural History Anthropological Series*, vol. 33, n. 2.
1947 «Changing Kinship Systems», *Id.*, vol. 33, n. 4.
1950 «Observations on the Study of Kinship», *American Anthropologist*, n. s., vol. 52, n. 1.
STANNER, W. E. R.:
1936-1937 «Murinbata Kinship and Totemism», *Oceania*, vol, 7.
STEINEN, K. VON DEN:
1897 *Unter den Naturvôlkern Zentral-Brasiliens*, 2.° ed., Berlin (trad. port., São Paulo, 1940).
STEVENSON, M. C.:
1905 «The Zuni Indians», *Bureau of American Ethnology, 23rd, Annual Report*, Washington.
STEWARD, J. H.:
1938 «Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups», *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bull*, 120.
STEWART, J. Q.:
1947 «Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population», *The Geographical Review*, vol. 37, n. 3.
SUTTER, J.:
1951 (SUTTER, J. y TABAH, L.) «Les notions d'isolat et de population minimum», *Population*, 6, 3, París.
SWANTON, J. R.:
1908 «Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians», *Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report*, Washington.
1909 «Tlingit Myths and Texts», *Bureau of Amer. Ethnology, Bull.* 59.
TABAH, L.:
1951 Véase SUTTER, J.
TEISSIER, G.:
1936 «La description mathématique des faits biologiques», *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero.
THOMPSON, L.:
1950 *Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians*, Nueva York.
THOMSON, D. F.:
1935 «The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queenland», *American Anthropologist*, n. s., vol. 37.
TRUBETZKOY, N.:
1933 «La phonologie actuelle», en *Psychologie du langage*, París [trad. cast.: «La fonología actual», en *Psicología del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1952, págs. 145-160].
1949 *Principes de phonologie* (trad, franc.), París.
TYLOR, E. B.:
1865 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres.
1871 *Primitive Culture*, Londres, 2 vols. [trad. cast.: *Cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 2 vols., 1976].

VOTH, H. R.:
1903 «The Oraibi Summer Snake Ceremony», *Field Columbian Museum publ. n, 83, Anrhropological Series*, Chicago, vol. 3, n. 4.
WAGLEY, C.:
1940 «The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 3, n. 1.
1948 (WAGLEY, C. y GALVAO, E.) «The Tapirapé», en Steward, ed. *Handbook of South-American indians*, vol. 3, *Bureau of American Ethnology, Bull.* n. 143, Washington.
WARNER, W. L.:
1930-1931 «Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System», *American Anthropologist*, n, s., vol. 2.
1937 *a)* «The Family and Principles of Kinship Structure in Australia», *American* Sociological *Review*, vol. 2.
1937 *b) A Black Civilization*, Nueva York.
WASSEN, H.:
1947 Véase HOLMER, N. M.
WATERBURY, F.:
1942 *Early Chinese Symbols and Literature, Vestiges and Speculations*, Nueva York.
WHITE, L. A.:
1943 «Energy and the Evolution of Culture», *American Anthropologist*, n. s., vol. 45,
1945 «History, Evolution and Functionalism...», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1.
1947 «Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3.
1949 *The Science of Culture*, Nueva York [trad. cast.: *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Buenos Aires, Paidós, 1983].
WHORF, B. L.:
1952 *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington D. C., Dept. of State, Foreing Service Institute.
1956 *Language, Thought and Reality*, Nueva York, Ed. John B. Carroll [trad. cast.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971].
WIENER, N.:
1948 *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and The Machine*, París, Cambridge, Nueva York [trad. cast.: *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958].
1950 *The Human Use of Human Beings*, Boston.
WILLIAMS, F. E.:
1932 «Sex Affiliation and its Implications», *Journ of the Royal Anthropological Institute*, vol. 62.
1940-1941 y 1941-1942 «Natives of Lake Kutubu, Papua», *Oceania*, vol, 11 y vol. 12.
1941 «Group Sentiment and Primitive Justice», *American Anthropologist*, n, s., vol. 43.
WITTFOGEL, K. A.:
1943 (WITTFOGEL, K. A. y GOLDFRANK, E. S.) «Some Aspects of Pueblo My-

thology and Society», *Journal of American Folklore,* vol. 56.
YACOVLEFF:
1932 «La deidad primitiva de los Nasca», *Revista del Museo Nacional,* II, 2.
YETTS, W. P.:
1929 *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue,* 3 vol.
1939 *The Cull Chinese Bronzes,* Londres.
1942 «An-Yang: A Retrospect», *China Society Occasional Papers,* Londres, n. s., n. 2.
YNGVE, V. H.:
1955 *a)* «Syntax. and the Problem of Multiple Meaning», en W. N. Locke y A. D. Booth ed., *Machine Translation of Languages,* Nueva York.
1955 *b)* «Sentence for Sentence Translation» *Mechanical Translation,* Cambridge, Mass., vol. 2, n. 2.
s. d. «The Translation of Language by Machine», *Information Theory* (Third London Symposium).
ZIPF, K. K.:
1949 *Human Behavior and the Principle of Least Effort,* Cambridge, Mass.

BIBLIOGRAFIA GENERAL DE CLAUDE LEVI-STRAUSS

Libros

1948 *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara,* París, Société des Américanistes.
1949 Les *structures élémentaires de la parenté,* París, PUF (trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco,* México, Paidós, 1983).
1952 *Race et histoire,* París, Unesco (trad. cast.: «Raza e historia», en *Antropología Estructural II,* págs, 304-339).
1955 *Tristes tropiques,* París, Plon (trad. cast.: *Tristes trópicos,* Buenos Aires, Eudeba, 1976, Barcelona, Paidós, próx. apar.).
1958 *Anthropologie structurale,* París, Plon (trad. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidós, 1987).
1962 *Le Totémisme aujourd'hui,* París, PUF (trad. cast.: *El totemismo en la actualidad,* México, F. C. E., 1980).
1962 *La pensée sauvage,* París, Plon (trad. cast.: *El pensamiento salvaje,* México, F. C. E., 1984).
1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit,* París, Plon (trad. cast.: *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido,* México, F, C. E., 1983).
1966 *Mythologiques II: Du miel aux cendres,* París, Plon (trad. cast.: *Mitológicas II: De la miel a las cenizas,* México, F. C. E., 1978).
1968 *Mythologiques III: L'origine des manieres de table,* París, Plon (trad. cast.: *El origen de las maneras de la mesa,* México, Siglo XXI, 1984).
1971 *Mythologiques IV: L'Homme nu,* París, Plon (trad. cast.: *Mitológicas IV: El hombre desnudo,* México, F. C. E., 1983).
1973 *Anthropologie structurale deux,* París, Plon (trad, cast.: *Antropología estructural II,* México, Siglo XXI, 1979).
1975 *La Voie des masques,* Ginebra, Skira, 2 vols., 1975 (trad. cast.: *La vía de las máscaras,* México, Siglo XXI, 1981).

1977 *La identité,* París, Grasset (trad. cast.: *La identidad,* Barcelona, Pretel, 1981).
1978 Myth *and Meaning,* Toronto, University of Toronto Press (trad. cast.: *Mito y significado,* Madrid, Alianza Editorial, 1987).
1983 *Le regard éloigné,* París, Plon (trad. cast.: *La mirada distante,* Barcelona, Argos-Vergara, 1984).
1984 *Paroles donées,* París, Plon (trad, cast.: *Palabra dada,* Madrid, Espasa-Calpe, 1985).
1985 *La potière jalouse,* París, Plon (trad. cast.: *La alfarera celosa,* Barcelona, Paidós, 1986).

Artículos y trabajos diversos

[Se indican con un asterisco los artículos reproducidos en el presente libro.]

1936 *a)* «Contribution á l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo», *Journal de la Société des Américanistes,* 28, facs. 2: 269-304.
b) «Entre os salvagems civilizados», O *Estado de São Paulo,* 15 págs.
c) «Os mais vastos horizontes do mundo». *Filosofía, Ciências e Letras,* São Paulo, 1: 66-69.
1937 *a)* «A civilisação chaco-santiaguena». *Revista de Arquivo Municipal,* São Paulo, 4: 28.
b) «La sociologie culturelle et son enseignement», *Filosofía, Ciencias e Letras,* São Paulo, 2: 15.
c) «Poupées Karaja», *Boletim de la Sociedade de Etnografía e de Folklore,* São Paulo, vol. 1.
d) «Indiens du Brésil», Misión Lévi-Strauss, *Catálogo de la Exposición,* París, Museo Nacional de Historia Natural, págs. 1-14.
1942 *a)* «Fards indiens», *VVV,* Nueva York, 1(1): 33-35.
b) «Souvenir de Malinowski», *VVV,* Nueva York, 1(1): 45.
1943 *a)* «Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud», *Renaissance,* Nueva York, vol. I, fasc. 1 y 2: 122-139.
b) «The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians», *American Anthropologist,* 45(3): 398-409.
c) «Indian Cosmetic», *VVV,* Nueva York, 1(1).
1944 *a)* «On Dual Organization in South America», México, *América Indígena,* 4(1): 37-47.
b) «The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe», *Transactions of th*e New *York Academy of Sciences,* Serie II, 7(1): 16-32.
c) «Reciprocity and Hierarchy», *American Anthropologist,* 46(2): 266-268.
d) «The Art of the Northwest Coast», *Gazette des Beaux-Arts,* Nueva York, 175-182.
1945 * *a)* «Le dédoublement de la representation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique», *Renaissance,* Nueva York, 2/3: 168-186.
b)«L'oeuvre d'Edward Westermarck», *Revue de l'histoire des Religions,* 129 (1 y 2/3): 84-100.
* *c)* «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», *Word,* 1(2): 1-12.

1946 *a)* «The Name of the Nambikwara», *American Anthropologist,* 48(1): 139-140.

b) «La technique du bonheur», *Esprit,* 127: 643-652.

c) «French Sociology», en G. Gurvitch y W. E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology,* Nueva York (trad. Cast.: *Sociología del siglo XX,* Buenos Aires, Ateneo, 1956).

1947 *a)* «La théorie du pouvoir dans une société primitive», en *Les doctrines politiques modernes,* Nueva York, Brentano's,

b) «Sur certaines similarités morphologiques entre les langues chibcha et nambikwara», *Actes du 28e Congrès International des Américanistes.* París, 135-192.

* *c)* «Le serpent au corps rempli de poissons», *Actes du 28e Congrès International des Américanistes,* París, 633-636.

1948 *a)* «The Nambilcuwara», *Handbook of South American Indians* Washington, 3: 361-369, lám. 36-37.

b) «The Tupi-Kawahib», *Handbook of South American Indians,* 3: 299-305, lám. 24-26.

c) «The Tribes of the Upper Xingu River», *Handbook of South American Indians,* 3: 321-348, lám. 27-34.

d) «The Tribes of the Right Bank of the Guaporé River», *Handbook of South American Indians,* 3: 371-379, lám. 38.

e) Review of L. W. Simmons, comp., *Sun Chief, Année Sociologique,* tercera serie, 1948-1949.

1949 * *a)* «Le sorcier et sa magie», *Les Temps Modernes,* año 4, n. 41, 3-24.

* *b)* «L'efficacité symbolique», *Revue de l´Histoire des Religions* 135(1): 5-27.

c) «La politique étrangère d'un société primitive», *Politique Etrangère, 2* (mayo): 139-152.

* *d)* «Histoire et ethnologie», *Revue de Métaphysique et de Morale* año 54, n. 3-4: 363-391.

1950 *a)* «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* París, PUF, 1950 (trad. cast.: *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1971).

b) «The Use of Wild Plants in Tropical South America», *Handbook of South American Indians,* Washington, 6: 465-486.

c) «Préface» a Katherine Dunham, *Danses d'Haiti,* París, Fasquelle.

d) «Préface» a C. Berndt, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia,* París, Hermann et Cie.

e) «Documents rama-rama», *Journal de la Société des Americanis tes,* 34: 84-100.

f) «Sur certains objets en poterie d'usage douteux provenant de la Syrie et de l'Inde., *Syria,* t. 27, fasc. 1-2, págs. 1-4.

1951 * *a)* «Language and the Analysis of Social Laws», *American Anthropologist,* 53(2): 155-163.

b) «Avant-propos», *Bulletin International des Sciences Sociales,* París, UNESCO, 3(4); 825-829 (número especial consagrado al Asia Sudoriental).

c) «Les sciences sociales au Pakistán», *Idem:* 885-892.

1952 * *a)* «La notion d'archaisme en ethnologie, *Cahiers Internatianaux de Sociologie,* n. 12, págs, 3-25.

* *b)* «Les structures sociales dans le Brésil central et oriental», *Proceedings of the 29th. International Congress of Americanists,* Chicago, University of Chicago Press, vol. 3, págs, 302-310.

c) «Le Pére Noël supplicie», *Les Temps Modernes,* año 7, n. 77, págs. 1.572-1,590.

d) «Kinship Systems of Three Chittagong Hill Tribes», *Southwestern Journal of Anthropology,* vol, VIII, n, 1, págs. 40-51.

e) «Miscelaneous Notes on the Kuki», *Man,* XVI/284, págs. 151-169.

f) «Le syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire Chittagong», *Revue de I'Histoire des Religions,* 141 (2), págs. 207-237.

g) «La visite des âmes», *Annuaire de l'E.P.H.E,* (Sciences Religieuses), 1951-1952, págs. 20-23.

h) «Towards a General Theory of Communication», comunicación a la *International Conference of Linguists and Anthropologists,* Bloomington, University of Indiana.

1953 *a)* «Panorama de l'ethnologie», *Diogène,* n. 2, págs. 96-123 (trad. cast.: en *Diógenes,* año I, n. 2, enero, págs. 85-102).

* *b)* «Chapter One, in Results of the Conference of Anthropologists and Linguists», *Supplement to International Journal of American Linguistics,* vol. XIX, n. 2.

c) «Recherches de mythologie américaine», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1952-1953, págs. 19-21.

* *d)* «Social Structure», en A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today,* Chicago, University of Chicago Press.

1954 *a)* «Recherches de mythologie americaine II», *Annuaire de l'E.P.-H.E.,* 1953-1954, págs. 25-28.

b) «Obituary notice of Maurice Leenhardt», *ídem,* págs. 21-22.

c) «L'art de déchiffrer les symboles», Diogène, 5, 128-135 (trad. cast.: en *Diógenes,* año II, n. 5, págs. 116-124).

* *d)* «Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problemes posés par son enseignement». *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur,* París, Unesco (trad. cast.: en *Antr, Estr, II).*

e) «¿Qué es un primitivo?», El *Correo de la Unesco, n.* 8-9, págs. 5-7.

1955 *a)* «Rapports de la mythologie et du rituel», *Annuaire de l'E.P.H.E,*, 1954-1955, págs. 25-28. .

b) «Les structures élémentaires de la parenté». *La progénèse...,* París, Centre Nationale de l'Enfance, págs. 105-110.

c) «Les mathématiques de l´homme», *Bulletin International des Sciences Sociales,* 6(4), págs. 643-653 (también en *Esprit,* año 24, n. 10, 1956, págs, 525-538) (trad. Cast. en *Estructuralismo,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1955).

* *d)* «The Structural Study of Myth», *Journal of American Folklore,* 63(270), págs. 428-444.

e) «Diogène couché», *Les Temps Modernes,* año 10, n. 110, págs. 1.187-1,220.

f) «Cómo comenzaron los regalos». *El Correo de la Unesco,* diciembre, págs. 8-9.

h) «Réponse a Roger Caillois», Les *Temps Modernes,* n. 111, páginas 1.535-1.536,

1956 *a)* «The Family», en H. L. Shapiro, ed.. *Man, Culture and Society,* Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *Hombre, cultura y sociedad,* México, F. C. E., 1974; también está recogido en C. Lévi-

Strauss, M. Spiro y K. Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia.*, Barcelona, Anagrama, 1974 y en *La mirada distante).*

* *b)* «Les organisations dualistes existent-elles?», *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde,* 112(2), págs. 99-128.

c) Compte rendu de G. Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires, Revue Francaise de Science Politique,* 6(1), págs. 177-179.

d) «Sorciers et psychanalyse». *Le Courrier,* París, Unesco, año 9.

* *e)* «Structure et d'ialectique», *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday,* La Haya.

f) «Jeux de société» *United States Lines, Paris Review* (número especial sobre los juegos).

g) «La fin des voyages», *L'Actualité Littéraire,* n. 28, págs. 29-32.

h) «Les trois humanismes», *Demain,* n. 35 (trad. cast. en *Antr. Estr, II*).

i) «Le droit au voyage», *L'Express, 21* septiembre.

j) «Les prohibitions du mariage», *Annuaire da l'E.P.H.E.,* 1955-1956, págs. 39-40

1957 *a)* «Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle des tribus américaines», *Serie Orientale Roma.,* Roma, Institut pour l'Etude de l'Orient et de I'Extrême Orient, XIV, págs. 47-56.

b) Review of R. Briffault - B. Malinowski, *Marriage: Past and Present, American Anthropologist,* LIX/5, págs. 902-903.

c) «Recherches récentes sur la notion d'âme», *Annuaire de l'E.P.H.E,,* 1956-1957, págs. 16-17.

d) «Esos cocineros no desperdiciaron el caldo», *El Correo de la Unesco,* 10, págs. 12-13.

1958 *a)* Préface a M. Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts,* París, Plon.

b) Review of R. Firth, ed. «Man and Culture: An Evaluation of the Work of B. Malinowski», *África.*

c) «Dis-moi quels champignons...», *L'Express,* 10 de abril.

d) «One World, Many Societies», *Way Forum,* marzo.

e) «Le dualisme dans l'organisation sociale et les répresentations religieuses», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1957-1958.

f) «Documentos tupi-kawahib». *Miscelánea Paul Rivet. Octogenario Dicata,* México.

g) «Lettre à A. Breton», *L'Art magique,* pág. 56.

h) «Amérique du Nord et Amérique du Sud», *Le Masque,* París, Musée Guimet.

1959 *a)* «Le masque», *L'Express,* n. 443. 10 diciembre, págs. 46-47.

b) Préface a D. C. Talayesva, *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un indien hopi,* París, Plon, págs. 1 -10.

c) «Mauss, Marcel», *Encyclopaedia Britannica.*

d) «Passage rites», *ídem.*

1960 * *a)* Leçon inaugurale. París, Collège de France, Chaire d'Anthropologie Sociale (5 de enero de 1960).

b) «Four Winnebago Myths. A Structural Sketch», S. Diamond, ed., *Culture and History,* Mueva York, Columbia University Press (trad. cast. en *ídem).*

c) «La Geste d'Asdiwal», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1958-1959 (publicado luego en *Le Temps Modernes,* n. 179, marzo 1961 y en E. R. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism,* Londres, Tavistock, 1968) (trad. cast. en E. R. Leach, *Estructuralismo, mito y totemismo,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1970 y en *Antr. Estruc. II).*

d) «Le dualisme dans l'organisation sociale et les répresentations religieuses», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1959-1960.

e) «L'anthropologie sociale devant l'histoire», *Annales,* 15 (4), páginas 625-637.

f) «Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie», *Colloque sur les Recherches des Instituts Françaises de Sciences Humaines en Asie,* París, Fondation Singer-Polignac.

g) «La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp», *Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliqués,* n. 99 (el mismo texto, bajo el título «Analyse morphologique des contes russes», *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics,* tomo III, 1960) (trad. cast. en *Introducción al estructuralismo,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1969 y en *Antr. Estruc. II).*

h) «On Manipulated Sociological Models», *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde,* La Haya, Diel 116, 1 (trad. cast, en *Antr. Estruc. II).*

i) «Ce que l'ethnologie doit à Durkheim», *Annales de l'Université de París,* I (trad. cast. en *ídem).*

j) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1959-1960.

k) «Les trois sources de la réflexion ethnologique», *Revue de l'Enseignement Supérieur,* n. 1, págs. 43-50 (trad. cast. en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama, 1975).

l) «Le problème de l'invariance en anthropologie», *Diogène,* n. 31 (trad. cast. en *Diógenes,* año VII, n. 31, págs. 23-24).

m) Entretiens avec *L'Express,* 20 de octubre.

1961 *a)* «La chasse rituelle aux aigles», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1959-1960.

b) «La crisis de la antropología moderna», *El Correo de la Unesco,* año 14, n. 11, págs. 12-17.

c) «Le métier d'ethnologue», *Annales,* n, 129, págs. 5-17.

d) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1960-1961.

e) *Entretiens avec Claude Lévi -Strauss,* París, Plon-Julliard (trad. cast. de una de las entrevistas : «Los niveles de autenticidad», *Revista Nacional de Cultura de Venezuela,* año XXV, enero-abril, núms. 156-157, 1963. págs. 124-131).

f) «Comment on Goody, classification of double descent systems», *Current Anthropology,* 2, pág. 17.

g) Comptes rendus, *L'Homme,* vol. I, n. 1, págs. 111-114; 127-129.

h) Comptes rendus, *L'Homme,* vol. I, n. 2,.págs. 128; 132-135; 137-138; 142-143.

i) Compte rendu, vol. I, n. 3, p.129.

1962 *a)* «Les chats de Charles Baudelaire» (en colaboración con R. Jakobson), *L'Homme,* vol. II, n. 1, págs. 5-21 (trad. cast.: *Los gatos de Baudelaire,* México, Siglo XXI, 1972).

b) «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme», en *Jean-Jacques Rousseau,* Neuchâtel, La Baconnière, págs. 239-248 (trad. cast. en *Antr. Estruc. II).*
c) «Les limites de la notion de struct ure en ethnologie», en R. Bastide, ed., *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales,* La Haya, Mouton & Co.
d) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1961-1962.
e) «La antropología hoy» (entrevista con Claude Lévi-Strauss), *Cuestiones de Filosofía,* 2/3, págs. 160-167.
f) «Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques», *Revue des travaux de l'Académie de Sciences Morales et Politiques,* año 115, serie 4, págs. 211-219.
g) Comptes rendus, *L'Homme,* vol. II, n. 2, págs. 139-141.
h) Comptes rendus, *L'Homme,* vol. II, n. 3, págs. 134-147; 141-143.
i) «Les fondaments philosophiques de l'Anthropologie», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1961-1962.
j) «Recherches sémiologiques», *ídem.*
k) «L'ethnologie avant l'heure», *Les nouvelles littiéraires, 29* de noviembre.
l) «Le temps retrouvé», *Les Temps Modernes,* abril.

1963 *a)* «Réponses à quelques questions», *Esprit,* n. 322, noviembre, págs. 628-629 (trad. cast. en *Problemas del estructuralismo,* Córdoba, Editorial Universitaria, 1967).
b) «The Bear and the Barber», The Henry Myer Memorial Lecture, *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 93/1 (trad, cast. en E. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo,* Barcelona, Anagrama, 1969).
c) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1967-1968.
d) «Marques de propieté dans deux tribus sud-américaines> (en colaboración con N. Belmont), *L'Homme,* vol. III, n. 3.
e) «Les discontinuités culturelles et le développement économique et social», *Table Ronde sur les premices sociales de l'industrialisation,* Unesco, París (también, en el mismo año, en *Information sur les sciences sociales,* vol. II, 2, junio, págs. 11-19) (trad. cast., en *Antr. Estr. II).*
f) «Alfred Métraux (1902-1963)», *Journal de la Société des Americanistes,* n. s., 52 (y en *Annales de l'Université de París,* vol. IV, 1964).
g) «Where does father Christmas come from», *New Society,* 64, diciembre, págs. 6-18.
h) «Structure et dialectique», *For Roman Jakobson on the Occasion of his Sixtieth Birthday,* La Haya, Mouton.
i) «Rosseau, el padre de la antropología», *Correo de la Unesco,* año 16, n. 3.

1964 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1963-1964.
b) «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines», *Revue Internationale des Sciences Sociales,* vol, 16, n. 4, mayo (trad. cast.: *Criterios científicos en las disciplinas sociales,* Cuadernos Teorema, Valencia, Universidad de Valencia, 1973; también en *Antr. Estr. II).*
c) «Hommage a Alfred Métraux», *L'Homme,* vol. IV, n, 2.
d) «Lucien Sebag», *Journal de la Société des Americanistes.*

1965 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1964-1965.
b) «Le triangle culinaire», *L´Arc,* n. 26 (trad. cast.: en Lévi-Strauss, B. Pingaud y L. de Heus ch, *Estructuralismo y dialéctica,* Buenos Aires, Paidós, 1968).
c) Entretien avec Claude Lévi-Strauss (por M. Delahage y J. Rivette), *Cahiers du Cinema,* t. 26, n. 4.
d) «Les sources polluées de l'art», *Arts,* 7-13 abril, pág. 4 (trad. cast.: «El arte en 1985», *Antr. Estr.. II).*
e) «Preséntation d'un laboratoire d'anthropologie sociale», *Revue de l'Enseignement Supérieur,* 3.
f) «25 témoins de notre temps» (respuesta a un cuestionario), *Le Figaro Litteraire,* n. 1.023, 25 de noviembre (trad. cast., en *Antr. Estr. II).*
g) Risposte a un questionario sullo struturalismo, *Paragone,* nueva serie, n. 182, abril, págs. 125-133 (trad. cast., en *ídem).*
h) «Civilisation urbaine et santé mentale», *Cahiers de l'Institute de la vie,* n. 4 (trad. cast., en *ídem).*
i) «The Future of Kinship Studies», The Huxley Memorial Lecture, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (trad. cast.: El *futuro de los estudios de parentesco,* Barcelona, Anagrama, 1975).
j) «Entretien avec Paolo Caruso», *Rinascita, Supplemento Culturale, 5,* 29/3 (trad. cast., en P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan,* Barcelona, Anagrama, 1969).
k) «Man has never been so strange as he is today», *Réalités,* 175,

1966 *a)* «Anthropology: its Achievements and Future», *Nature,* n. 209.
b) «Philosophie and Anthropologie», *Cahiers de Philosophie,* 1.
c) «A Conversation with Claude Lévi-Strauss», *Encounter,* n. 26, 26 de abril, págs, 32-38.
d) «The Scope of Anthropology», *Current Anthropology,* vol. VII, n. 2.
e) «Entretien avec Paolo Caruso», *Atlas,* abril, págs. 245-246 (trad. cast., en P. Caruso, *Conversaciones...).*
f) «The Work of the Bureau of American Ethnology and its Lessons», *Knowledge among Men,* Washington, Simon & Schuster Inc. (trad. cast., en *Antr. Estr. II).*
g) «A propos d'un retrospective », *Arts,* n. 60, noviembre, págs. 245-246 (trad. cast., en *ídem).*
h) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1965-1966.
i) «Humanity, what is it?», *The Kroeber Anthropological Society Papers,* n. 35.

1967 *a)* «Le sexe des astres», *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday,* La Haya-París, págs, 1.163-1.170 (trad. cast., en Antr. Estr. II).
b) «Vingt ans aprés», Les *Temps Modernes,* n, 256.

c) «A contre-courant», *Le Nouvel Observateur, 25* de enero, págs. 30-32.
d) Entretien avec Gilles Lapuge, *Le Figaro Littéraire,* n. 1.085, páginas 3-16.
e) «Presentation d'un laboratoire d'anthropologie sociale», *Sciences,* 47, págs. 115-128.
f) Entretien avec Raymond Bellour, *Les lettres françaises,* n, 1, pág, 165.
g) «Comments», *Current Anthropology,* vol. VIII, n. 4, págs. 359-361.
h) Una lettre de Claude Lévi-Strauss, *Cahiers pour l'analyse,* n, 8, pág. 90.
i) Entretien avec François Malet, *Magazine littéraire,* febrero, págs. 42-44.
j) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1966-1967.
k) «L'anthropologie sociale», *Sciences,* n. especial sobre el *Collège de France.*
l) «Camille Dreyfus, le médecin philosophe», *Camille Dreyfus 1897-1966,* París, Tourmon.
1968 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du College de France,* 1967-1968.
b) «Evenement et schéma» (en colaboración con J. Guiart), *L'Homme,* VIII, n. 1.
c) «Hommage aux sciences de l'homme», *Information sur les sciences sociales,* vol. VII, n. 2.
d) «La grande aventure de l'ethnologie», *Le Nouvel Observateur,* 17 de enero.
e) «Religions comparées des peuples sans écriture», *Problemes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la section de sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes études,* París, PUF, págs, 1-7 (trad. cast., en *Antr. Estruc. II).*
f) «Vivre et parler» (discusión entre F. Jacob, R. Jakobson y Lévi-Strauss), *Les lettres françaises,* n. 1,221 y 1,222.
g) «Sur quelques problèmes posés par l'étude des classifications primitives», *Mélanges Alexandre Koyré.*
h) «Le structuralisme sainement pratiqué ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde ou même de l'homme», *Le Monde.,* 12 de enero.
i) «The concept of primitiveness», *Man and Hunter,* Chicago, Aldine, págs. 349-352.
j) «Contribution to discussions», *ídem.*
k) «La reception du Medal d'or», *Le Monde,* 13 de marzo, pág. 9.
l) «Entrevista a Claude Lévi-Strauss», *Primera Plana.*
1969 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1968-1969.
b) «Nobles sauvages». *Culture, science et développement,* Toulouse, Privat.
1970 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1969-1970.
b) «Les champings dans la culture», *L'Homme,* vol. X, n. 1, págs. 5-16 (trad. cast. en *Antr. Estruc, II).*

c) *Claude Lévi-Strauss ou la structure de la malheur,* Cathérine Backés-Clement, con los textos del programa *Un certain regard,* dirigido por Michel Tréguer, en la emisión dedicada a Claude Lévi-Strauss, París, Seghers, págs. 172-178 (trad. cast.: *Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos,* Barcelona, Península, 1974, págs. 219-234).
d) "Systéme parental et matrimonial au Word Ambryn». Un análisis matemático del profesor G. Guilbaud, seguido de un debate con la participación de C. Lévi-Strauss, *Journal de la Sociéte des Océanistes,* XXVI, marzo.
1971 *a)* «Race et culture», *Revue Internationale des Sciences* Sociales, vol. XXIII, n. 4, págs, 647-666 (trad. cast. en *La mirada distante).*
b) «Le temps du myth», *Annales,* mayo-agosto, págs. 533-540.
c) «The Deduction of the Crane», P. Maranda y E. Köngäs, *The Stuctural Analysis or Oral Tradition,* Univ. of Pennsylvania Press, París, Seghers.
d) «L'Express va plus loin avec Claude Lévi-Strauss»; *L'Express,* 15-21 de marzo, págs. 60-66.
e) Interview with Edwin Newman, WNBC TV, *Speaking freely,* 12 septiembre, págs, 1-23.
f) «Comment meurent les mythes», *Science et conscience de la société. Mélanges offerts à Raymond Aron,* París, Calman-Lévy, vol. I (trad. cast. en *Antr. Estruc. II).*
g) «Rapports de symétrie entre rites et mythes, de peuples voisins», *The Traslation of Culture. Essays to E. E. Evans Pritchard,* Londres, Tavistock, págs. 161-178 (trad. cast., en *ídem).*
h) Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1970-1971.
i) «Anthropologie sociale», *Annuaire de l'E.P.H.E,* 1969-1970.
j) «Bolero de Maurice Ravel», *L'Homme,* vol. XI, n. 2.
1972 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1971-1972.
b) Interview with Claude Lévi-Strauss, *Psychology Today,* mayo.
c) «La mère des fougéres», *Langues, techniques, nature et société Mélanges offerts à André G. Haudricourt,* 2 vols., París, Klincksieck.
d) «The Tempering of our pride», *New York Times,* 21 de enero.
e) Comptes rendus, *L'Homme,* vol. XII, n. 4, págs, 97-102.
f) «Structuralism and Ecology, *Barnard Alumnae,* primavera (trad. cast.: *Estructuralismo y ecología,* Barcelona, Anagrama, 1979 y en *La mirada distante).*
g) «Discussions récentes à propos de l'analyse structurale des faits sociaux», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1971-1972.
h) «Rapports entre expression plastique et idéologie dans l'art des Indiens de la côte Nord de l'océan Pacifique», ídem.
1973 *a)* Compte rendu d'enseignement, *Annuaire du Collège de France,* 1972-1973.
b) «Structuralism and Ecology», *Social Sciences Information,* XII, n. 1.
c) «Problèmes d'ethnographie americaine», *Annuaire de l'E.P.H.E.,* 1972-1973.

d) «L'Atome de parenté», *L'Homme,* XIII. n. 3.
e) Entretien avec C. Lévi-Strauss, *Nouvelle Critique,* n. s., 61, págs. 27-36.
f) Contribution a *Musiques en Jeu, 12,* págs. 101-109.
g) «Religion, langue et histoire», *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel,* 2 vols., Toulouse, Privat, vol. II (trad. cast., en *La mirada distante),*

1974 *a)* Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie Française pour la réception de M. Claude Lévi-Strauss le 27 juin 1974, París, Institut de France (trad. cast.: fragmentos en *Revista Homenage.* 1981, n. 1, pág. 6).

1975 *a)* «Prepos rétardaire sur l'enfant créateur», *La Nouvelle Revue des Deux Mondes,* enero, págs. 10-19 (trad. cast. en *La mirada distante).*
b) «Mythe et oubli», *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste,* París, Ed. du Seuil, págs, 294-300 (trad. cast. en *ídem).*
c) «Anthropologie», *Diogène,* 90, págs. 1-25.
d) «Anthropologie, histoire et religion» (con Marc Augé y Maurice Godelier), *L'Homme,* vol. XV, n. 3-4, págs. 177-189.
e) «Histoire d'une structure», *Explorations in the Anthropology of Religion,* La Haya, Martinus Nijhoff.

1976 *a)* «Réflexions sur la liberté», *La Nouvelle Revue des Deux Mondes,* noviembre, págs. 332-339 (trad. cast. en *La mirada...).*
b) «Cosmopolitisme et schizophrénie», *Le Débat,* n. 19, febrero, págs. 96-117 (trad. cast. en *ídem).*
c) «Structuralisme et empirisme», *L'Home,* abril-septiembre (trad. cast. en *ídem).*
d) «Les leçons de la linguistique», prefacio a R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens.* París, Les Editions du Minuit (trad. cast. en *ídem).*
e) «The Acquisitive Society», *TLS,* 26 noviembre, pág. 1.475.
f) «The Idyll among the Indians», *TLS,* 6 de agosto.
g) «Hommage a Emile Benveniste», *L'Homme,* vol, XVI, n. 4, pág. 5.
h) «De Chrétien de Troyes à Richard Wagner», *«Parsifal». Programmhefte der Bayrenther er Festspiele,* 1-9, págs, 60-67 (trad. cast. en *La mirada...).*

1977 *a)* «Les dessous d'un masque», *L'Homme,* vol. XVII, n. 1, págs. 5-27.
b) «Réponse a Edmund Leach», *L'Homme,* vol. XVII, n. 2-3, págs. 131-133.
c) New York post et prèfiguratif», *Paris-New York,* París, Centre Nationale Georges Pompidou, págs. 79-83 (trad. cast. en *La mirada...).*

1978 *a)* «Una préfiguration anatomique de la gémellite», *Systémes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen,* París, Hermann, págs. 369-376 (trad. cast. en *La mirada...).*
b) «Science: Forever Incomplete», *Johns Hopkins Magazine,* julio.

1979 *a)* «Kozo, Shinwa, Rodo (Structure-mythe-travail)», Tokio, Misuzu Shobo Publishing Co.
b) «Pythagore in America», R. H. Hook, ed., *Fantasy and Symbol Studies in Anthropological Interpretation. Essays in Honour of George Devereux,* Londres-Nueva York-San Francisco, Academic Press, págs. 34-41 (trad. cast. en *La mirada...).*
c) «L'ethnologie devant la condition humaine», *Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques,* 132 année, 4,° serie (2.° semestre), págs. 595-614 (trad. cast. en *ídem).*
d) «Medizinmanner und Psychoanalyse», *Integrative Therapie,* n. 4, págs. 297-303.
e) «Margared Mead o la antropología en femenino», *El Correo de La Unesco,* junio, págs. 39-40.
f) Exposé de Claude Lévi-Strauss à la séance de clôture du Colloque *Les études japanaises en France,* París, págs. 255-263.
g) «Et Indiannersamfund og dets stil», *Hikuin,* 5, págs. 97-110.

1980 *a)* «A un jeune peintre», prefacio a *Anita Albus. Aquarelle 1970 bis 1980,* Frankfurt M., Insel Verlag, págs. 6-28 (trad. cast. en *La mirada...).*
b) «Une petite énigme mythico-littéraire», Le *Temps de la Réflexion,* vol. I, págs. 133-141.
c) «La condition humaine à la lumiere des connaissances anthropologiques», *Culture et communication,* n. 24, págs. 28-37.
d) «Ce que je suis». *Le Nouvel Observateur,* 28 junio-5 julio.

1981 *a)* «Trois souvenirs de Wilson Duff», *The Word is a Sharp as a Knife,* Victoria, British Columbia Provincial Museum, págs. 257-258.
b) «La biologie, science exemplaire». *Le Nouvel Observateur,* 19 diciembre.
c) «Devolver el pensamiento a la vida. Conversaciones con Georges Kukudjian», *Revista Homenage,* 1981.

1982 *a)* «De la possibilité mythique à l'existence social». *Le Débat,* 19, febrero, págs. 96-117 (trad, cast. en *La mirada...).*
b) «Chanson madécasse», *Orients,* París-Toulouse, Sudestasie-Privat.
c) «L'Adieu à la cuisine croisée», *Les Fantasies du Voyageur. XXXII variations Schaeffner,* París, Société Française de Musicologie.
d) «The Work of Edward Westermarck», *Acta Philosophica Fennica,* n. 34, págs. 181-194.

1983 a) «Mito e societá», *Prometeo,* año 1, n. 1, págs. 6-17.
b) «Histoire et sciences sociales», *Annales, economies, sociétés, civilisations,* n. 6, págs. 1.217-1.231.
c) Entretiens avec C. Lévi-Strauss (por Didier Eribon), *Libération,* 2 junio, págs, 28-30.
d) Entretiens avec C. Lévi-Strauss (por Pierre Boncenne), *Lire,* mayo, págs. 28-30.
e) Comptes rendus, *L'Homme,* vol. XXIII, n. 1, págs. 159-161.
f) *Idem,* vol. XXIII, n. 2, págs, 124-125.
g) *Idem,* vol. XXIII, n. 4, págs. 84-85.
h) «Du mariage dans un degré rapproché», *Mélanges offerts á Louis Dumont,* París, Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales (trad. cast. en *La mirada...).*

1984 *a)* «Claude Lévi-Strauss, êtes vous surrealiste?» (entrevista por Didier Eribon), *Le Nouvel Observateur,* 4 de mayo.

1985 *a)* «Roman, mon ami» (entrevista por Didier Eribon), *Le Nouvel Observateur,* 1 febrero.

b) Réponse à un questionaire (por D.-A. Grisoni), *Les Lettres Françaises,* noviembre (trad. cast.: «Pequeño diccionario Lévi-Strauss», *Los Cuadernos del Norte,* 35, enero-febrero).

1986 *a)* «Ya no existen hombres primitivos» (entrevista con Claude Lévi-Strauss), *El País, 2* de octubre.

b) «Mito y psicoanálisis», *Luego..., 5* (capítulo extraído de *La alfarera celosa.).*

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

También publicado por Paidós

TRISTES TRÓPICOS
CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Más que un libro de viajes, el presente texto es un libro *sobre* los viajes, sobre cómo y por qué puede llegar alguien a hacerse etnólogo, y sobre el modo en que se integran las aventuras del explorador y las investigaciones del científico hasta llegar a formar la experiencia propia del etnólogo. El autor —etnólogo, sí, pero también filósofo y moralista— trata de analizar estas cuestiones cotejando sus recuerdos, a veces lejanos, y proponiendo un recorrido entre Asia y América, que no renuncie a los pintorescos detalles que ofrecen —por ejemplo— las sociedades indígenas del Brasil, pero que a la vez los sitúe en una perspectiva más amplía: en el marco de una autobiografía, intelectual que examine las relaciones entre el viejo y el nuevo mundo, que defina el lugar del hombre en la naturaleza y que clarifique el significado de la civilización y del progreso. Lévi-Strauss —de quien el lector podrá encontrar otros títulos en Paidós, como *Las estructuras elementales del parentesco* o *La alfarera celosa*— quiere entroncar de este modo con la tradición del *viaje filosófico* ilustrado por la literatura desde el siglo XVI hasta mediados del XIX, es decir, antes de que una austeridad mal entendida, por una parte, y el gusto impúdico del sensacionalismo, por otra parte, hicieran olvidar que la gente recorre el mundo, ante todo, en busca de sí misma. Claude Lévi-Strauss fue nombrado en 1950 director de la Escuela de Altos Estudios de La Sorbona, y en 1959 obtuvo la cátedra de Antropología Social del Colegio de Francia.